أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه
تشریحاتِ ترمذی
تالیف
حضرت مولانا کمال الدین المسترشد
استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ کلفٹن کراچی
تخریج
مولانا حفیظ الرحمٰن الحنفی
فاضل جامعہ اسلامیہ کلفٹن
تخریج
مولانا محمد لقمان شاکر
فاضل جامعہ اسلامیہ کلفٹن
دار التصنیف
جامعہ اسلامیہ کلفٹن
بلاک ۵، خیابان رومی، کلفٹن، کراچی۔
فون: ۵۸۷۳۳۲۶-۵۸۷۳۳۲۱
تشریحات ترمذی
جلد سوم

فہرست ابواب ترمذی

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر

تمت

ویلیہ ” باب کراھیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت “

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاً و مسلماً

ابواب الزکوٰۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ربط :۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ صلوٰۃ کے بعد صوم کا ذکر کیا جاتا کیونکہ صلوٰۃ وصوم دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور زکوٰۃ عبادت مالیہ ہے لیکن متابعۃً للقرآن صلوٰۃ کے بعد زکوٰۃ کو ذکر کیا اس لئے کہ صلوٰۃ اور زکوٰۃ کا ذکر قرآن میں عموماً ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس میں اشارہ ہو اس بات کی طرف کہ فرضیت زکوۃ صوم پر (علی قولٍ) مقدم تھی زماناً تو ذکراً بھی اسے مقدم کیا۔ تیسری وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ چونکہ یہ خداوند تعالیٰ کی صفت جلال کی مظہر ہے بلکہ اس کا تقاضا ہے کہ جو ذات جمیع اشیاء کی خالق و مالک ہو اس کے سامنے عاجزی وانکساری (نماز) کی جائے اور بادشاہوں کی عادت ہے کہ ایسے خادموں کو خزانے کی کنجیاں دے دیا کرتے ہیں تا کہ خازن اس کو امانت اور دیانت سے خرچ کرے۔ مال اللہ تعالیٰ کا ہے۔

در حقیقت مالک ہر شی خدا است
ایں امانت چند روز نزد ما است

اس لئے زکوٰۃ کا بیان نماز کے بعد ہونا مناسب ہوا۔

دنیا میں اس وقت تین نظریئے اور نظام رائج ہیں۔ (۱) سرمایہ دارانہ۔ (۲) کمیونزم (اشتراکیت)۔ (۳) اور اسلامی قانون۔

سرمایہ دارانہ نظام کا مطلب یہ ہے کہ آدمی جو مال حاصل کرتا ہے اس میں کسی کا کچھ حق نہیں ہے۔ اشتراکیت کا مطلب یہ ہے کہ مال کسی کا شخصی حق نہیں ہوتا ہے یہ سب کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ پہلا نظام یورپ و امریکہ وغیرہ میں رائج ہے جبکہ دوسرے کی ناکام کوشش روس والوں نے کی مگر سوائے افسوس کے ان کے

ہاتھ کچھ بھی نہیں آیا اللہ تبارک وتعالیٰ نے سورہ بقرہ (1) کے شروع میں انکی تردید فرمائی ''ومما رزقناھم ینفقون''۔ ینفقون میں پہلے اور رزقناھم میں دوسرے نظریئے کا رد فرمایا تو تیسرا نظریہ حق ثابت ہوا کہ مال اگر اسباب متعینہ فی الشرع کے ذریعہ حاصل کرلیا جائے تو آدمی اس کا مالک ہوجاتا ہے۔ تاہم اس مال میں اس کے ذمے کچھ حقوق اللہ اور حقوق العباد بھی واجب الاداہیں جیسے کہ ان شاء اللہ یہاں بیان ہونگے۔

احکام السلطانیہ للماوردی المتوفی ۴۵۰ھ میں ہے کہ جو شخص جو دانماز ترک کردے تو اس کا حکم حکم المرتد ہے اگر استثقالاً ترک کردے یعنی کوئی نسیان یا مرض نہ ہو تو اس میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسے ہر نماز کے وقت مارا پیٹا جائے گا تاہم جان سے مارنے کی اجازت نہیں ہے۔ امام احمد اور بعض اہل حدیث فرماتے کہ اسے مرتد کی طرح قتل کیا جائے گا امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ مرتد تو نہیں ہوا تاہم اسے توبہ کرنے کو کہا جائے مگر توبہ نہ کرنے کی صورت میں اسے قتل کردیا جائے ایک قول کے مطابق حالاً اور دوسرے قول کے مطابق تین دن کے بعد پھر ماہوالمشہور میں یہ قتل تلوار سے ہوگا ابوالعباس بن سُریج فرماتے ہیں کہ لکڑی سے مارا جائے تاکہ توبہ کا موقع حتی الامکان ملتا رہے۔

تارک صوم کو بالاجماع قتل نہیں کیا جائے گا البتہ تعزیر دینا جائز ہے نیز پورے رمضان (نہاراً) میں اس سے کھانے پینے کی اشیاء روکی جائیں گی۔

تارک زکوٰۃ کا حکم یہ ہے کہ اولاً اسے تعزیری سزا دیکر زبردستی زکوٰۃ وصول کیجائے گی مگر اس سے لینا اگر دشوار ہوجائے تو اس سے قتال کیا جائے گو کہ اس قتال میں اس کی جان چلی جائے جیسے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے قتال کرکے اعطاء زکوٰۃ پر مجبور کیا تھا۔

حج چونکہ امام شافعی کے نزدیک علی التراخی فرض ہے لہٰذا ان کے یہاں تو اس کی تاخیر سے کچھ فرق نہیں پڑتا امام ابوحنیفہ کے یہاں اگرچہ حج کی فرضیت علی الفور ہے مگر وہ جب بھی کرے گا تو اداء ہی کہلائے گا نہ کہ قضا اس لئے یوں کہنا چاہیے کہ تراخی حج سے کسی کے یہاں حد یا تعزیز نہیں ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابواب الزکاۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(1) سورہ بقرہ آیت:۳

زکوٰۃ لغت میں طہارت، نمو، برکت اور مدح کو کہتے ہیں اور یہ سب معانی قرآن وحدیث میں مستعمل ہیں کیونکہ زکوٰۃ سے آدمی گناہ سے پاک ہوجاتا ہے مال بھی پاک وحلال ہوجاتا ہے اس سے مال بڑھ جاتا ہے چنانچہ ارشاد ہے یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات (2) اس سے مال وکاروبار مین برکت ہوتی ہے اور لوگ وفرشتے مدح کرتے ہیں تاہم زمانہ جاہلیت میں اس کو صدقہ کہا جاتا تھا شریعت نے اس پر کچھ قیودات کا اضافہ کردیا جیسے تمام منقولات شرعیہ کا طریقہ ہے کہ معانی لغویہ پر کچھ شرائط وقیودات کا اضافہ کردیا جاتا ہے اس کے شرعی معنی یہ ہیں۔

ھی تملیك جزء مال عینه الشارع من مسلم فقیر (حقیقة کالمسکین او حکماً کابن السبیل وغیره) غیر ھاشمی ولا مولاه مع قطع المنفعة عن المملك من کل وجه للّٰه تعالیٰ۔

زکوٰۃ کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں جمہور کے نزدیک اس کی فرضیت ہجرت کے بعد ہوئی ہے، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں دعوی کیا ہے کہ اس کا وجوب مکہ میں ہوا تھا اور اس پر ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی ہجرت کے واقعے سے استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ جعفر بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے نجاشی سے کہا ویامرنا بالصلوٰۃ والزکوٰۃ۔ ابن کثیر نے سورت مزمل اور سورت مؤمنون کی آیت والذین ھم للزکوٰۃ فاعلون (3) کی تفسیر میں دونوں قولوں میں تطبیق اس طرح دی ہے کہ اصل زکوٰۃ تو مکہ میں نازل ہوئی تھی البتہ اس کے نصاب کا تعین اور مقادیر کا حکم مدینہ میں نازل ہوا تھا اس تطبیق سے ان تمام آیات پر سے اشکال ختم ہوا جو ہیں تو مکی مگر ان میں زکوٰۃ کا ذکر وحکم ہے۔

مثلاً سورت مزمل (4) کی آیت ''واقیمو الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ'' سورت ذاریات کی آیت ''وفی اموالھم حق للسائل والمحروم'' سورت ماعون (5) کی آیت ''الذین ھم یراء ون ویمنعون

---

(2) سورہ بقرہ آیت: ۲۷۶

(3) سورہ مؤمنون آیت: ۴

(4) سورہ مزمل آیت: ۲۰

(5) سورہ الماعون آیت: ۶۔۷

الماعون ''اور سورت انعام(6) کی'' وآتوا حقه يوم حصاده''۔

پھراس میں کلام ہوا ہے کہ زکوٰۃ ذات النصاب مدینہ میں کب نازل ہوئی تو اس میں مشہور یہی ہے کہ سنہ۲ میں نازل ہوئی ہے تاہم مہینہ کی تعیین کسی روایت سے نہیں ہوتی البتہ امام احمد وابن خزیمہ نسائی (7) اور ابن ماجہ(8) نے قیس بن سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کی تخریج کی ہے۔

امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل ان تنزل الزكوٰة ثم نزل فريضة الزكوٰة فلم يامرنا ولم ينهنا ونحن نفعله

صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں اسنادہ صحیح رجالہ رجال الصحیح اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجوب سنہ۲ میں بعد الرمضان ہوا۔ واللہ اعلم

پھر اصل زکوٰۃ میں کسی کو اختلاف نہیں ہے کیونکہ نفس زکوٰۃ نصوص قطعیہ سے ثابت ہے البتہ اس کی تفاصیل میں اختلاف پایا جاتا ہے کما سیجئ تفصیلہ ان شاءاللہ۔

باب ماجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى منع الزكوٰة من التشديد

(معرور بن سوید) الکوفی بروزن منصور بعض نے مغرور بالغین المعجمۃ پڑھا ہے یوم البحرین قیدی بنائے گئے تھے پھر اسلام قبول کیا ان کی کنیت ابوامیہ ہے ثقۃ من الثانیۃ ۔ایک سوبیس سال کی عمر پائی ہے۔

(عن ابی ذر) الغفاری مشہور صحابی ہیں ان کا نام جندب بن جنادہ ہے یہی صحیح ترین قول ہے لہٰذا امام ترمذی کا ابن السکن پر جزم کرنا صحیح نہیں عراقی اور ابن حبان نے اس کو وہم قرار دیا ہے۔ اعلام اور زہاد صحابہ میں

---

(6) سورہ انعام آیت:۱۴۱

(7) سنن نسائی باب فرض صدقۃ الفطر قبل نزول الزکاۃ ج:۱ص:۳۴۷

(8) ابن ماجہ کتاب الزکاۃ باب صدقۃ الفطر ج:۱ص:۱۳۱ الفظ لمستدرک حاکم باب زکوٰۃ الفطر طہرۃ للصیام ج:۱ص:۴۱۰

ہیں کہا جاتا ہے کہ انہوں نے مکہ میں پانچویں نمبر پر اسلام قبول کیا ہے پھر مکہ سے اپنی قوم کے پاس جاکر رہائش پزیر ہوئے یہاں تک کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعد الہجرت غزوہ خندق کے بعد آملے ذہبی فرماتے ہیں کان یوازی ابن مسعود فی العلم چارسو دینار وظیفہ ان کا مقرر تھا مگر ان میں سے کچھ بچا کر نہ رکھتے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں سنہ ۳۲ھ کو ربذہ مقام میں انتقال ہوا جسکا واقعہ مشہور اور رقت آموز ہے۔ رضی اللہ عنہ

باب کی حدیث میں اگرچہ یہ احتمال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد ہجرت سے پہلے فرمایا ہو کیونکہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے اسلام مکہ میں قبول کیا ہے کما مر اور یہی ایک جماعت علماء کا قول بھی ہے تاہم ظاہر یہ ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ یا حجۃ الوداع وغیرہ کے موقع پر پیش آیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ابوذر رضی اللہ عنہ سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں کہ کنت امشی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حرۃ المدینۃ عشاء (1) جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ واقعہ مدینہ کا ہے مگر ھی قصۃ اخری مختلفۃ الزمان والمکان والسیاق۔

ھم الاخسرون ھم ضمیر کا مرجع اگرچہ مذکور نہیں مگر اس کی تفسیر بعد میں ہوئی ہے یعنی ھم الاکثرون حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمان ابوذر رضی اللہ عنہ کو دیکھ کر ارشاد نہیں فرمایا تھا بلکہ آپ پر اس وقت مانعین کا حال منکشف ہوا یا آپ کسی فرشتے سے بات فرما رہے تھے یا پھر آپ کو خیال آیا تو ھم الاخسرون فرمایا اور اتفاق سے ابوذر رضی اللہ عنہ کا آنا اسی وقت ہوا تو جب انہوں نے سنا اور وہاں کوئی اور تھا ہی نہیں تو اس لئے فرمایا فقلت فداک ابی وامی یعنی پہلے تو میں اپنے دل میں سوچتا رہا کہ شاید یہ حکم وعید میرے بارے میں نازل ہوئی جب صبر نہ ہو سکا تو میں نے پوچھا فداك ابی وامی فداک بفتح الفاء ماضی کا صیغہ خبر بمعنی الدعاء ہے اس میں کسرہ بھی جائز ہے لکثرۃ الاستعمال ای یفدیک ابی وامی وھما اعز الاشیاء عندی پہلی صورت میں جملہ فعلیہ اور دوسری میں اسمیہ بنے گا۔

باب ماجاء عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی منع الزکاۃ من التشدید

(1) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۱۹ ''باب اثم مانع الزکاۃ''

ابن العربی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہاں خسارے سے مراد مالی نقصان یا ثواب کا خسارہ ہے و لا یقال خسروا انفسھم کیونکہ نفس کا خسارہ تکذیب کا اثر ہے نہ کہ تقصیر فی العمل کا۔

کثرت مال بذات خود کوئی گناہ تو نہیں مگر مالداری کے بعد آدمی پر بہت سے حقوق مالیہ واجب ہوجاتے ہیں جنکی ادائیگی میں عموماً کوتاہی ہوتی رہتی ہے اگر دولت مندی فی نفسہ گناہ کی بات ہوتی تو ام سلیم رضی اللہ عنہا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے لئے مال کی دعا کی درخواست تین مرتبہ نہ کرتیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ فرماتے اللّٰھم اکثر مالہ وولدہ۔

ھم الاکثرون اس سے مراد صاحب النصب ہیں۔

اشکال:۔ صاحب نصاب تو وہ ہوتا ہے جس کے پاس دوسو درہم یا اس کے برابر مالیت دوسری جنس سے ہو حالانکہ دوسو دراہم تو اکثر نہیں بلکہ کثیر ہیں کیونکہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر کسی نے مال کثیر پر قسم کھائی تو اس سے نصاب یعنی دوسو دراہم مراد ہونگے جبکہ حدیث میں صیغہ تفضیل کا آیا ہے۔

حل:۔ یہاں اسم تفضیل معنی تفضیلی سے مجرد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعض طرق میں ھم المکثرون کا لفظ آیا ہے۔

اگر اس حدیث کو قبل الہجرت پر محمول کریں تو کوئی اشکال وارد نہ ہوگا کیونکہ نُصُب بعد میں مقرر ہوئے لہٰذا اس حدیث کے لفظ الاکثرون کا نصاب سے کوئی تعارض نہ رہا۔ تدبر

الا من قال ھکذا وھکذا فحثی بین یدیہ وعن یمینہ وعن شمالہ

یہاں قال بمعنی اشار کے ہے اور قال بیدہ بمعنی اخذ کے بھی آتا ہے اور قال برجلہ بمعنی ضرب ہوتا ہے وقال بثوبہ ای رفعہ ای اعطی فی وجوہ الخیر حثوت لہ بمعنی اعطیتہ یسیراً کے ہوتا ہے۔

مسئلہ:۔ درمختار وغیرہ میں ہے کہ فقیر کو اتنا دینا مندوب ہے کہ اس کو ایک دن کے لئے مانگنے سے روکنے میں کافی ہو گویا بجائے ایک شخص کے زیادہ لوگوں کو دینا افضل ہے۔

اس روایت سے اس مسئلے کی تائید ہوتی ہے کیونکہ دوسو میں پانچ روپیہ زکوٰۃ بنتی ہے اور اس میں سے چاروں طرف یا کم از کم تینوں طرف اتنا دینا ہر مسکین کو کہ اسکے یومیہ اخراجات سے بچ جائے نہیں ہوسکتا ہے۔

فیدع ابلاً او بقراً ای یترك ابلاً او بقراً اس میں او تنویع کے لئے ہے اعظم ما کانت و اسمنه ای اسمن ما کانت و احسن هیئاتها التی کانت علیهما فی الدنیا چونکہ اس کو دنیا میں ان جانوروں کی یہ حالت بہت پسند تھی اس لئے انہیں بہتر حالت میں دوبارہ زندہ کیا جائے گا تا کہ وہی فرحت بخش حالت اس کی سزا کا سبب بنے اور اس لئے تا کہ ان جانوروں کے جتنے اجزاء میں اللہ کی اطاعت وخوشنودی دنیا میں ملحوظ رکھی گئی تھی ان سب کے بدلے ثواب ملے اور جتنے اجزاء میں نافرمانی کی تھی ان سب پر عذاب ملے اور یہ کہ وہ زیادہ سے زیادہ بھاری ہوں تا کہ ان کے روندنے سے اس کو زیادہ تکلیف ہو۔

تطؤه باخفافها ای تدوسه بارجلها یعنی وہ اسے اپنے پیروں سے روندتے رہیں گے"ھا" کی ضمیر ابل کی طرف ہے کیونکہ خف اونٹوں کے ساتھ مختص ہے جیسے کہ ظلف بقر وغنم اور ظبی کے ساتھ مختص ہے جبکہ حافر گھوڑے گدھے اور خچر کے خواص میں سے ہے انسان کے لئے قدم کا لفظ مستعمل ہوتا ہے قاله السیوطی: تنطحه بقرونها اس میں طاء کا کسرہ مشہور ہے ای تضر به البقر۔

"کلما نفدت" یہ لفظ دو طرح پڑھا جاتا ہے۔ بکسر الفاء مع الدال المھملۃ یہ نفاد سے ہے بمعنی ختم ہونے کے۔ بفتح الفاء والذال المعجمۃ یہ نفوذ سے ہے مطلب اور مآل دونوں کا ایک ہے۔

یہاں ترمذی کی روایت میں ہے کہ "کلمانفدت اخراها عادت علیه اُولٰها" جبکہ مسلم (2) میں اس کے برعکس ہے "کلمانفدت اُولٰها عادت علیه اخراها" بعض شراح نے اس کو راوی کا تصرف وتغیر قرار دیا ہے مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کوئی قلب کلام میں نہیں ہوا بلکہ ان جانوروں کی قطار گول دائرے کی شکل میں ہوگی حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جانور کی لائن میں اول وآخر اعتباری چیزیں ہیں بایں طور کہ گنتی کبھی سائق کی جانب سے یعنی جانوروں کی پشت سے شروع ہوتی ہے اور کبھی اگلے جانور سے پہلی صورت میں آخری اول بنتا ہے دوسری صورت میں سب سے آگے والا پہلا بنتا ہے لہٰذا ہر ایک جانب کو اول وآخر کہا جا سکتا ہے۔

قال الاکثرون اصحاب عشرة آلاف حاشیہ میں ہے کہ ضحاک کی یہ تفسیر ایک اور حدیث کی توضیح

---

(2) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۱۸ "باب اثم مانع الزکاۃ"

ہے وہ یہ ہے من قرا الف آیة کتب من المکثرین المقنطرین (3) پھر مکثرین المقنطرین کی تفسیر میں فرمایا ہم اصحاب عشرة آلاف درہم لہٰذا ترمذی کا اس قول کو یہاں نقل کرنا ادنی مناسبت ضعیفہ کی بناء پر ہے۔

مبارکپوری صاحب فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم نہ ہوسکا کہ اس حدیث کی تخریج کس نے کی ہے؟ بنوری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شاید ضحاک کی یہ تفسیر اس آیت کی تاویل ہو والقناطیر المقنطرۃ نیز مذکورہ حدیث ابوداؤد (4) میں ہے ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی ہے۔

بظاہر ضحاک کی یہ توجیہ یہاں بنتی نہیں ہے کیونکہ الاکثرون سے مراد اصحاب النُصُب ہیں کمامر اور نصاب دوسو درہم ہے نہ کہ دس ہزار مگر گنگوہی صاحبؒ نے اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ ضحاک کا مطلب یہ ہے کہ کثرۃ کا اطلاق کبھی کبھی اس مقدار غنی پر بھی ہوتا ہے۔

اور اگر اس کو قبل الہجرۃ کا واقعہ قرار دے دیا جائے تو کوئی اشکال نہیں رہے گا۔

باب ماجاء اذا ادیت الزکوٰة فقدقضیت ما علیک

رجال:۔

(دراج) بتشدید الراء قیل اسمه عبدالرحمن ودراج لقبه وثقه ابن معین وضعفه الدارقطنی قال ابوداؤد وحدیثه مستقیم الاعن ابی الهیثم ۔ (ابن حجیرة) بضم الحاء وفتح الجیم مصغراً اسمه عبدالرحمن ثقة وهو ابن حجیرة الاکبر۔

تشریح:۔

حضرت ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کروگے تو فقد قضیت ماعلیك شافعیہ وغیرہ اس حدیث سے عدم وجوب اضحیہ پر استدلال

---

(3) معارف السنن ج:۵ ص:۱۶۳

(4) ابوداؤد ص:۱۹۸ ج:۱ ''باب فی کم یقرا القرآن'' کتاب الصلواۃ

کرتے ہیں مگر انکا استدلال کمزور ہے گویا شافعیہ نے "ماعلیك" میں ما کو عام سمجھ کر مطلق حق پر محمل کیا ہے اور مطلب یہ اخذ کیا ہے کہ مال میں تجھ پر جو حق تھا وہ سب ادا ہو گیا لہٰذا قربانی کرنا ضروری نہیں ہوئی مگر یہ مطلب لینا صحیح نہیں ورنہ پھر تو صدقۃ الفطر بھی اختیاری ہونا چاہئے حالانکہ وہ آپ کے نزدیک فرض ہے فما ہو جوابکم فہو جوابنا اسی طرح دوسرے نفقات واجبہ بھی اختیاری ہو جائیں گے۔

ابوطیب سندھی اور گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے سے وہ صدقہ اور حقوق ختم ہو گئے جن کا سبب نفس مال ہے اگر دوسرے اسباب سے کوئی حق واجب ہو جاتا ہے تو اس حدیث سے اس کی نفی ہرگز نہیں ہوتی ہے فعلی ہذا قرابت کی وجہ سے زیر کفالت افراد کا نفقہ فطر کی وجہ سے صدقۃ الفطر یا زوجیت کی وجہ سے بیوی کا نان نفقہ کے وجوب کا انکار اس حدیث کی وجہ سے کرنا صحیح نہیں۔ قربانی اگر زکوٰۃ کی طرح نفس مال کی وجہ سے ہوتی تو اس سے مالک کے لئے کھانا جائز نہ ہوتا تدبر گو کہ جمہور زکوٰۃ کے علاوہ کسی حقوق مالیہ کے قائل نہیں لیکن مذکورہ بالا حقوق عند البعض لازم ہیں اور یہی مذہب حق ہے والحق احق بالاتباع۔ امام ترمذی نے بھی آگے اس مسئلے پر باب باندھا ہے "باب ماجاء ان فی المال حقاً سوی الزکاۃ" مزید تفصیل انشاء اللہ وہاں آئے گی۔

مذکورہ حدیث باب کا ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ یہ صدقۃ الفطر کے وجوب سے پہلی کی ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں لگتا ہے کیونکہ پہلے احمد وغیرہ کی روایت گذری ہے کہ امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بصدقۃ الفطر قبل ان تنزل الزکوٰۃ ثم نزل فریضۃ الزکوٰۃ اور یہ حدیث صحیح بھی ہے۔

یہ بھی جواب دیا گیا ہے "قضیت ماعلیك" سے مراد ماوجب علیک بالکتاب ہے لہٰذا مذکورہ صدقات کا وجوب بھی صحیح ہوا۔

دوسری روایت امام ترمذی نے اپنے استاذ امام بخاری سے نقل کی ہے مگر امام بخاری نے اس کو اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اس میں سلیمان بن المغیرہ سے عدم احتجاج کی طرف اشارہ ہے۔

کنا نتمنی یہ اس وقت کی بات ہے جب اس آیت "یاایھا الذین امنوا لاتسألوا عن اشیاء ان

تبدلکم تسؤ کم"(1) میں ان کو بغیر کسی حادثہ یا واقعہ کے پیش آنے سے سوال کرنے سے منع کیا گیا تھا کیونکہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم حسن اخلاق کے جس پیمانے پر تھے اس میں سوالات کی ضرورت نہ تھی بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حسب موقعہ خود بخود صحابہ کی راہنمائی فرماتے مگر پھر بھی حرص وشوق علم کی وجہ سے صحابہ کی شدید خواہش ہوتی تھی کہ کوئی اجنبی یا دیہاتی ہوشیار قسم کا یا نہی عن السوال سے بے خبر آدمی آ کے سوال کرے تاکہ آپ کے جواب سے ہم بھی مستفید ہوسکیں۔ پھر طبرانی وغیرہ میں ابن عباس سے روایت ہے کہ صحابہ نے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے تیرہ سوالات کئے۔ یہ معارف السنن کی تعداد ہے عرف الشذی میں چودہ کا لفظ آیا ہے مراد ان سے وہ سوالات ہیں جو قرآن میں مذکور ہیں۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ تمنی ارادے کی ایک قسم ہے پس اگر یہ کسی دینی امر سے متعلق ہو تو ممدوح ہے اگر دنیا سے متعلق ہو تو مکروہ ہے۔

ان یبتدی الاعرابی العاقل اس قید کو دو طرح پڑھا گیا ہے غافل یعنی غین اور فاء کے ساتھ مطلب یہ ہے کہ جس کو نہی عن السوال کا علم نہ ہو اس توجیہ کے مطابق نہی عن السوال عام ہوگی اعراب کو بھی شامل ہوگی مگر گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ ولم یمنع الاعراب و من اتیٰ من بعید یعنی یہ نہی صرف مدنیین کے لئے تھی۔

سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مشہور بالعین والقاف ہے پھر اس قید کا فائدہ ظاہر ہے کہ سنجیدہ آدمی مفید سوال اٹھاتا ہے بخلاف غیر عاقل کے کہ ایک تو اس کے سوال میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ تو اپنی دانش کے مطابق سوال کرے گا دوسرے اس کے سوال میں سوءادب کا بھی اندیشہ ہوتا ہے جو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی صحابہ کے غیظ وغضب اور اپنے حبط عمل کا سبب بن سکتا ہے چنانچہ یہ سائل ان کی توقع پر بالکل پورا اترا اور اس کے کئی دلائل ہیں۔

(ا) اس نے اصول دین (اعتقادیات) اور اصول اعمال میں خبر واحد پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مزید یقین حاصل کرلیا۔

باب ماجاء اذاادیت الزکاۃ فقد قضیت ماعلیک

(1) سورہ مائدہ آیت:۱۰۱

لئے گھٹنوں کے بل بیٹھ گیا۔

(۲) اپنی احتیاج شوق اور عجز ظاہر کرنے کے لئے گھٹنوں کے بل بیٹھ گیا۔

(۳) اس نے پہلے حلف میں اللہ کی ایسی صفات ذکر کردیں جو محلوف کی عظمت شان اور جلال کبریاء پر دلالت کرتی ہیں تاکہ جواب میں یقین کے علاوہ کسی دیگر چیز کا شائبہ باقی نہ رہے پھر جب اس نے رسالت کا اقرار کیا تو باقی قسموں میں فقط "فبالذی ارسلك" پر اکتفاء کیا۔

نیز اس نے یہ نہیں کہا کہ اپنی رسالت پر بینہ یعنی فرشتے پیش کرو کیونکہ فرشتے کو دیکھا نہیں جاسکتا اور جو انسان کی شکل میں آکر گواہی دے تو اس کی کیا دلیل ہوگی کہ یہ واقعی فرشتہ ہے اس لئے عدم بینہ کی صورت میں اس نے حلف اٹھوایا کیونکہ ایسی صورت میں قسم پر یقین کرنا لازمی ہوتا ہے۔

(۴) جب سوالات کے جوابات سن چکا تو بلا تاخیر فوراً اٹھا تاکہ ایک تو جو سوالات اپنی قوم سے قاصد کی صورت میں لایا تھا ان مین خلط ملط نہ ہوجائے دوسرے یہ کہ زیادہ دیر تک بیٹھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ناگواری طبع کا سبب نہ بنے گو کہ اس کے اپنے آپ کو اس طرح سمجھنے سے یہ لازم نہیں کہ آپ پر اس کا بیٹھنا ثقیل ہوگا۔ (الکوکب الدری)

"ونحن عنده" کا فائدہ جلی ہے کہ سوال ہماری موجودگی میں ہونا چاہئے جس سے ہمیں بھی فائدہ ہوجائے۔

فبینا نحن عنده کذالك یعنی ہم اسی خواہش کو لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے ابن العربی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ قاضی عالم کے پاس بیٹھنا جائز ہے اور فقہاء نے جو لکھا ہے کہ نہیں بیٹھنا چاہیے تو یہ مطلق نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ دنیا کا لالچی نہ بیٹھے تحصیل علم اور اس کے قضایا و اعمال دیکھنے اور سیکھنے کی نیت سے بیٹھنا جائز ہے۔

اذاتاه اعرابی اس کا نام ضمام بن ثعلبہؓ ہے اسی طرح ایک واقعہ صحیحین (2) میں بھی ہے جو طلحہ بن عبید اللہ سے مروی ہے۔

جاء رجل الی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من اهل نجد ثائر الراس نسمع دوی صوته ولانفقه مایقول۔

(2) صحیح بخاری کتاب الایمان باب الزکاۃ من الاسلام ج:۱ص:۱۱

ابن بطال وغیرہ نے اس پر جزم کیا ہے کہ یہ رجل وہی ضمام بن ثعلبہ ہے مگر قرطبی فرماتے ہیں کہ یہ دو الگ الگ واقعتین ہیں کیونکہ دونوں حدیثوں کا سیاق بھی مختلف ہے اور دونوں کے سوال میں بھی بڑا فرق ہے حافظ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

فحثی ای جلس علی رکبتیه کمامر۔

فزعم لنا ای فقال لنا زعم کا اطلاق اعتقاد فاسد اور غیر معتمد علیہ قول پر بھی ہوتا اور قول محقق پر بھی کیا جاتا ہے جیسے کہ ابوعمر والزاہدی نے شرح فصیح میں نقل کیا ہے سیبویہ نے بھی استدلالات کے بہت سے مقامات میں فرمایا ہے زعم الخلیل یہاں بھی معنی ثانی مراد ہے۔

(انك تزعم) ای تقول۔

فبالذی رفع السماء ای اقسمك بالذی رفع السماء اس سے یمین کی تغلیظ الفاظ کے ساتھ کا جواز ثابت ہوا لہٰذا یہ حدیث مالکیہ کے خلاف حجت ہے جو اس کے منکر ہیں۔

(ان علینا الحج)

اعتراض:۔ حج تو سنہ ۹ یا سنہ ۶ میں فرض ہوا جمہور کے نزدیک سنہ ۶ میں فرض ہوا جبکہ حضرت ضمام بن ثعلبہ رضی اللہ عنہ کی آمد سنہ ۵ میں قبل فرضیت الحج ہوئی ہے تو اس حدیث میں حج کا ذکر کیسے ہوا؟

جواب ا:۔ یہ راوی سے وہم ہوا ہے۔

جواب ۲:۔ یہ وافد ضمام بن ثعلبہ کے علاوہ کوئی اور ہے لیکن یہ دونوں جواب کمزور ہیں۔ لہٰذا صحیح

جواب ۳:۔ یہ ہے کہ نہ راوی سے وہم ہوا اور نہ ہی یہ وافد کوئی اور ہے یہ ضمام ہی ہیں مگر ان کی آمد سنہ ۵ میں نہیں بلکہ سنہ ۹ میں ہوئی ہے۔ چنانچہ ابن اسحاق ابوعبیدہ اور طبری وغیرہم نے اسی پر جزم کیا ہے علامہ عینی اور حافظ ابن حجر نے بھی اس قول کو پسند کر کے اس کی کئی تائیدات پیش کی ہیں۔ (3)

(لاادع منهن شیئا ولا احاوزهن)

یہاں پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ ترک رواتب پر کوئی گناہ نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ اس حدیث میں سنن

---

(3) عمدۃ القاری باب الزکاۃ من الاسلام ص:۲۶۵ ج:۱ فتح الباری باب الزکاۃ من الاسلام ص:۱۰۷ ج:۱

کا ذکر نہیں پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لئے جنت کی خوشخبری سنادی۔

جواب ا:۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ اس آدمی کی خصوصیت تھی کسی اور کے لئے ترک رواتب جائز نہیں۔

جواب ۲:۔ مطلب اس کا یہ نہیں کہ میں فرائض پر اکتفاء کرونگا بلکہ مقصد یہ ہے کہ فرائض مع السنن کی ہیئت وصفت میں تغیر نہیں کرونگا۔ مگر یہ جواب شاہ صاحب کو اس لئے پسند نہیں کہ بخاری (4) میں تصریح ہے والذی اکرمك لااتطوع شیئاً کی۔ (اخرجہ فی الصیام)

جواب ۳:۔ مراد یہ ہے کہ میں تبلیغ میں کمی بیشی نہیں کرونگا مگر اس پر بھی سابقہ اشکال وارد ہوتا ہے۔

جواب ۴:۔ مطلب یہ ہے کہ آپ نے مجھے جو ارکان بتلا دیئے میں ان میں کمی بیشی نہیں کرونگا۔ وفیہ مافیہ

جواب ۵:۔ ایک ہے دخول جنت اور دوسرا ہے رفع الدرجات یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دخول جنت کی بات کی ہے جو محض ارکان پر موقوف ہے رہا تطوع کا مسئلہ تو کہا جائے گا کہ سنن ونوافل سے درجات بڑھتے ہیں جس سے حدیث ساکت ہے لہٰذا اس سے سنن کی نفی پر استدلال نہیں ہوسکتا۔ تدبر

جواب ۶:۔ ابن العربی نے دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھ گئے کہ اس آدمی نے اصول پر سختی سے کاربند رہنے کا فیصلہ کرلیا اور ایسے آدمی کے لئے فروع وسنن پر چلنا آسان ہوتا ہے۔

اشکال:۔ اس حدیث میں وضو وغیرہ کا ذکر کیوں نہیں کیا حالانکہ وضو فرض بھی ہے اور دوسرے فرض یعنی نماز کی صحت بھی اس پر موقوف ہے۔

حل:۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں اختصار ہے اس حدیث کے دیگر بعض طرق میں کافی سارے احکام مذکور ہیں جیسے کہ صحیح بخاری (5) کتاب الصیام میں ہے۔

---

(4) صحیح البخاری باب الزکاۃ من الاسلام ص:۱۱ ج:۱

(5) صحیح البخاری کتاب الصوم باب وجوب صوم رمضان ص:۲۵۴ ج:۱

فاخبره رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم بشرائع الاسلام۔

لہٰذا باقی فرائض بھی اس میں آ گئے۔

(ثم وثب)ای قام بسرعة۔ اسکی وجہ پہلے گذر چکی ہے۔فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم ان صدق الاعرابی دخل الجنة ای ان بلغه کماقال أوفعله کماقال لانه لمابلغه غیره فالظاهر انه لایترکه۔

اشکال:۔ صحیحین (6) میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ:

فلما ولی قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم من سره ان ینظر الی رجل من اهل الجنة فلینظر الی هذا

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یقین سے فرمایا تھا کہ یہ جنتی ہے اور یہاں ان شرطیہ استعمال فرمایا جس سے یقینی طور پر جنتی ہونا معلوم نہیں ہوتا گویا دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔

جواب ا:۔ یہ واقعہ اور ہے اور وہ واقعہ اور ہے یعنی ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کسی اور اعرابی کا ذکر ہے لہٰذا تعارض نہ رہا۔

جواب ۲:۔ اگر تسلیم کرلیں کہ دونوں ایک ہی واقعہ ہے تو پھر ''ان صدق'' وحی آنے سے پہلے فرمایا تھا اور من سره ان ینظر الخ وحی آنے کے بعد فرمایا۔

جواب ۳:۔ جب تک وہ سن رہا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان صدق تا کہ وہ خود پسندی اور عجب میں واقع نہ ہو جائے اور جب وہ چلا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''من سره'' کیونکہ اب وہ جا چکا تھا اور عجب میں ابتلاء کا اندیشہ نہیں رہا تھا۔

قال بعض اهل الحدیث فقه هذاالحدیث الخ اس سے مراد کون ہے تو تحفہ میں بحوالہ فتح الباری (7) ہے کہ مراد اس سے ابوسعید الحداد ہے اور اس پر امام بیہقی کا قول بطور دلیل پیش کیا ہے۔

---

(6) صحیح مسلم کتاب الایمان باب السوال عن ارکان الاسلام

(7) فتح الباری ص:۱۰۷ج:۱باب الزکاۃ من الاسلام ص:۱۳۱ج:۱

من طريق ابن خزيمة قال سمعت محمد بن اسماعيل البخاري يقول: قال ابو سعيد الحداد..الخ

چونکہ بعض متشددین من اہل العراق کہا کرتے تھے کہ قراءت علی الشیخ جائز نہیں تو انہوں نے اس حدیث سے استدلال کر کے فرمایا جائز ہے کیونکہ حضرت ضمام رضی اللہ عنہ نے عرض کیا اور نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اقرار کیا تاہم اب اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ قراءت علی الشیخ جائز ہے۔

معارف السنن میں ہے کہ یہاں بعض اہل حدیث سے مراد حمیدی شیخ البخاری ہے نہ کہ وہ حمیدی جنہوں نے "الجمع بين الصحيحين" لکھی ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے حمیدی قریشی ہیں جبکہ دوسرے اندلسی ہیں پہلے مقلد ہیں امام شافعی کے خاص تلامیذ میں سے ہیں جبکہ دوسرے بظاہر ظاہری ہیں نیز پہلے کی وفات سنہ ۲۱۹ھ کو ہوئی ہے جبکہ ثانی کی سنہ ۴۸۰ھ کے بعد ہوئی ہے واللہ اعلم۔

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ بہتر صورت کونسی ہے شاگرد کا استاذ کو سنانا افضل ہے یا بالعکس تو یہ مسئلہ کتاب کے شروع میں گذرا ہے یہ حدیث امام ابوحنیفہ کی دلیل ہے افضلیت عرض علی الشیخ پر وجہ یہ ہے کہ جب شاگرد کے ذمہ سنانا ہوگا تو وہ مطالعہ بھی کرے گا اور اطمینان سے پڑھ کر مطلب سمجھے گا کیونکہ اپنا کام ہے اور وہ اپنے ہی کرنے سے طبعاً خوب ہوتا ہے بخلاف استاذ کے کہ وہ جلدی جلدی پڑھے گا تو طالب علم کیا سمجھے گا؟ مگر افسوس کہ اس زمانے میں علم و دانش کا نام نہیں رہا بلکہ کاغذی سند حاصل کرنے کا نام علم رکھا گیا طلباء کی اکثریت کے ظاہری حال سے یہ تاثر دیکھنے میں آتا ہے کہ گویا یہ مدارس میں سند کے لئے آتے ہیں جیسے جیسے دورہ حدیث کے قریب تر ہوتے ہیں تو ویسے ویسے مدرسہ ان پر تنگ ہوتا جاتا ہے حدیث کے سال میں غیر حاضریوں کی بھرمار ہو جاتی ہے اور شدید انتظار ہوتا ہے کہ یہ سال کیسے گذرے گا؟ ایسی صورت حال میں وہ کیا سمجھیں گے چاہے استاذ پڑھے یا وہ خود پھر ستم ظریفی یہ ہے کہ احادیث کی بڑی بڑی کتابوں کے لئے صرف چند ماہ مقرر ہیں ایسے میں احادیث کا حق کہاں ادا ہوگا؟ اور دیکھنے میں یہی آیا ہے کہ ایسے لاابالی قسم کے طلباء فراغت کے بعد معاش کی فکر میں دربدر ہو جاتے ہیں۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ الذھب والورق

رجال:۔

(عاصم بن ضمرۃ) الکوفی تقریب میں ہے کہ "صدوق" خلاصہ میں ہے وثقہ ابن المدینی وابن معین وتکلم فیہ غیرھما۔

تشریح:۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

قد عفوت عن صدقۃ الخیل والرقیق فھاتوا صدقۃ الرقۃ ای الفضۃ

ترجمۃ الباب میں لفظ ورق کا ہے جبکہ حدیث پاک میں رقہ کا لفظ ہے اس میں دونوں کی وحدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ رقۃ اصل میں ورق تھا عدۃ کی طرح اعلال ہوا ہے۔حافظ نے فتح الباری (1) میں لکھا ہے کہ "الرقۃ الفضۃ الخالصۃ سواء کانت مضروبۃ او غیر مضروبۃ" اگر چہ قاری اور طیبی نے اس کا اطلاق مضروبہ پر کیا ہے مگر شاید یہ باعتبار اصل لغت کے ہے وجوب زکوٰۃ میں مضروبہ وغیرہ برابر ہے۔

پھر عفوت کے لفظ سے اگر چہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ گھوڑوں ورغلاموں پر زکوٰۃ پہلے واجب تھی جو اس حدیث سے منسوخ ہوگئی مگر چونکہ ایک تو یہ اس میں صریح نہیں دوسرے اس وجوب کی کوئی دلیل بھی نہیں اس لئے اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ سابقہ نفقات (غیر واجبہ یا غیر نصابیہ) میں جو کوتاہی ہوئی ہے اس پر کچھ گناہ نہیں ہے یا پھر الخیل اور الرقیق میں الف لام عہد کے لئے ہے مطلب یہ ہوگا کہ جہاد کے گھوڑوں اور خدمت کے غلاموں پر کچھ زکوٰۃ نہیں ہے۔

اس تاویل کی ضرورت فقط امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق پڑتی ہے جمہور یعنی ائمہ ثلاثہ

باب ماجاء فی زکوٰۃ الذھب والورق

(1) فتح الباری ص:۳۱۰ ج:۳ "باب زکوۃ الورق" کتاب الزکوٰۃ

اور صاحبین کے نزدیک اس تاویل کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ تجارت کے علاوہ باقی سب گھوڑوں اور غلاموں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

دراصل اس بارے میں دونوں طرح کی روایات پائی جاتی ہیں بعض سے نفی معلوم ہوتی ہے جیسے روایت باب جس کو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے مستدل بنایا ہے۔ اور بعض سے اثبات وجوب معلوم ہوتا ہے یہی مذہب ہے امام ابوحنیفہ اور ابراہیم نخعی اور حماد بن ابی سلیمان شیخ ابی حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اور صحابہ میں سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تاہم حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زکوٰۃ الخیل کا فیصلہ چونکہ صحابہ کی موجودگی میں فرمایا تھا اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ صرف ان کا قول نہیں بلکہ متعدد صحابہ یا جمیع صحابہ کا قول و مذہب ہے۔ واللہ اعلم

خیل کی تین حالتیں ہیں۔ (۱) جو تجارت کے لئے ہوں۔ (۲) جو ذاتی ضروریات مثل رکوب و حمل و نقل وغیرہ کے لئے ہوں۔ (۳) جو نسل بڑھانے کے لئے پالے جائیں۔ اس قسم اخیر کو سائمہ کہتے ہیں جیسے روس وغیرہ سرد علاقوں میں پالے جاتے ہیں کیونکہ ان کا دودھ اور گوشت گرم ہوتا ہے' تو اس پر اتفاق ہے کہ تجارت کے لئے جو خیل یا رقیق ہوں ان پر زکوٰۃ واجب ہے بشرط نصاب' اس پر بھی اتفاق ہے کہ رکوب و خدمت کے لئے خیل و رقیق پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

تیسری صورت اختلافی ہے کما مر جمہور کے نزدیک ان پر بھی زکوۃ نہیں ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک ان پر زکوٰۃ ہے بشرطیکہ وہ مخلوط ہوں یعنی جن میں ذکور بھی ہوں اور اناث بھی اور فقط ذکور کی صورت میں راجح قول کے مطابق ان پر زکوٰۃ نہیں جبکہ خالص اناث کی صورت میں بالعکس ہے یعنی راجح قول وجوب کا ہے جمہور کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال اس آیت سے بھی ہوسکتا ہے خذ من اموالھم صدقة (2) اور حضرت عمرؓ کے عمل سے بھی کہ وہ خیول سے زکوٰۃ وصول فرماتے تھے اس روایت کو زیلعی نے دار قطنی (3) کے

---

(2) سورہ التوبہ آیت: ۱۰۳

(3) سنن دار قطنی ج: ۲ ص: ۱۱۰ رقم حدیث: ۲۰۰۱ "باب زکوۃ مال التجارۃ وسقوطھا عن الخیل والرقیق

حوالے سے ذکر کیا ہے معارف میں ہے کہ احمد (4) وطحاوی (5) وطبرانی (6) اور حاکم (7) نے بھی نقل کیا ہے حاکم نے تصحیح بھی کی ہے۔ ہیثمی (8) نے کہا ہے رجالہ ثقات ابن رشد مالکی نے بھی قواعد میں لکھا ہے۔

قد صح عن عمر رضی اللّٰہ عنہ انہ کان یاخذ الصدقۃ عن الخیل۔

علاوہ ازیں صحیح مسلم (9) میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

الخیل ثلاثۃ ھی لرجل وزروھی لرجل ستر وھی لرجل اجر فأما التی ھی لہ وزر فرجل ربطھا ریاءً وفخراً ونواء علی اھل الاسلام فھی لہ وزر واما التی ھی لہ ستر فرجل ربطھا فی سبیل اللّٰہ ثم لم ینس حق اللّٰہ فی ظھورھا ولارقابھا فھی لہ ستر ...الخ۔

ظاہر ہے کہ رقاب میں زکوٰۃ کے علاوہ اور حق کیا ہوسکتا ہے۔

ابن جوزی نے التحقیق (10) میں اور ابن دقیق العید نے ''الامام'' میں اسی سے امام ابوحنیفہ کے لئے استدلال کیا ہے۔

رہا ائمہ ثلاثہ وصاحبین کا استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سائمہ گھوڑے نہیں ہوتے تھے بلکہ صرف رکوب کے لئے ہوا کرتے تھے لہٰذا اس کا مطلب وہی لیا جائے گا جو شروع میں بتلایا گیا۔

---

(4) مسند احمد بن حنبل ج: ا رقم حدیث: ۲۱۸۰۸۲ ص: ۴۱ و ۷۷

(5) طحاوی باب الخیل السائمۃ ہل فیہا صدقۃ ام لا ج: ا ص: ۳۴۰، ۳۴۱

(6) رواہ الطبرانی فی الاوسط بحوالہ مجمع الزوائد ص: ۲۱۰ ج: ۳ رقم حدیث: ۴۳۷۰

(7) مستدرک حاکم ص: ۴۰۰ ج: ا صدقۃ الرقۃ کتاب الزکاۃ قال صحیح الاسناد الاان الشیخین لم یخرجاہ

(8) مجمع الزوائد ج: ۳ ص: ۲۱۰ کتاب الزکاۃ ''باب صدقۃ الخیل والرقیق وغیر ذالک'' رقم حدیث: ۴۳۷۲

(9) صحیح مسلم کتاب الزکاۃ ''باب اثم مانع الزکوۃ'' ج: ا ص: ۳۱۹

(10) التحقیق کتاب الزکاۃ مسئلۃ ''لا زکاۃ فی الخیل وقال ابوحنیفۃ تجب'' رقم ۹۵۶ ج: ۲ ص: ۳۴

شیخ ابن ہمام (11) نے ایک اور جواب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ فرماتے ہیں واجمعوا علی ان الامام لایاخذ صدقۃ الخیل۔ یعنی عفوت من صدقۃ الخیل کا مطلب یہ ہے کہ قضاءً اور سرکاری سطح پر خیول کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائیگی لیکن دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ زکوٰۃ واجب علی الذمہ ہوگی۔

اموال کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ظاہرہ (۲) باطنہ۔ وجہ تسمیہ دونوں کی ظاہر ہے کہ جو مال مخفی ہے یا اس کو مخفی رکھنا آسان ہوتا ہے وہ باطنہ ہے اور جن اموال کو مخفی نہیں کیا جاسکتا اور حکومت کو اس کی اطلاع ہوسکتی ہے وہ ظاہرہ ہیں جیسے اونٹ گائے اور بکریاں وغیرہ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کی زکوٰۃ ظاہری طور پر دینا ہوگی اور منع کی صورت میں ساعی اور امین حکومت اسے دینے پر مجبور بھی کرسکتی ہے جبکہ باطنہ میں یہ مالک کے صوابدید پر ہے کہ وہ جیسے چاہے تو دیدے اور نہ دینے کی صورت میں اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کسی کو کیا پتہ کہ اس نے زکوٰۃ نہیں دی ہے تو صدقۃ الخیول کا حکم بھی اموال باطنہ کی طرح ہے کہ اس سے قہراً وجبراً وصول نہیں کی جائے گی گو کہ نہ دینے کی صورت میں وہ تعزیر کا مستحق ہوسکتا ہے گویا مانع زکوۃ من اموال الباطنۃ والخیول کو اس پر تو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ زکوٰۃ ادا کرو مگر حکومت کو ہی دیدو ایسا نہیں ہوگا خاص کر جب حکومت والے لیکر خود ہی سارا اڑالیں اور غریبوں تک ایک قطرہ بھی نہ پہنچے جیسے حکومت پاکستان والے کرتے ہیں بھلا یہ زکوٰۃ کیسے ادا ہوگی؟ جبکہ اس میں تو تملیک ہی نہیں ہوتی۔

اور یہ جو طحاوی (12) نے ''باب الزکوٰۃ ھل یاخذ ھا الامام'' میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عمل نقل کیا ہے کہ وہ نقدین سے زکوٰۃ وصول کر کے بیت المال میں جمع کرتے تھے تو وہ تو خلیفہ تھے اور غرباء کے نائب تھے اخذ الصدقات میں تو کیا وہ حکومت بھی ایسا حق رکھ سکتی ہے جہاں ننانوے فیصد زکوٰۃ مالداروں کے پیٹ میں جاتی ہو اور پھر آج بیت المال کہاں ہے کیا بینک بیت المال ہے یا کسی صدر اور وزیر کے اکاؤنٹ کا نام بیت المال ہے؟

پھر چونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب کا دارومدار احتیاط پر مبنی ہوتا ہے اور احوط یہی ہے کہ خیل پر سے زکوٰۃ وصول کی جائے تاہم بعض حنفیہ نے فتوی جمہور اور صاحبین کے قول پر دیا ہے حضرت گنگوہی صاحب

(11) شرح فتح القدیر ص: ۱۳۷ ج: ۲ ''فصل فی الخیل'' کتاب الزکوۃ

(12) طحاوی باب الزکاۃ ھل یاخذہا الامام ج: ۱ ص: ۳۴۳

” کا میلان بھی اسی طرف ہے امام طحاوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ ینابیع میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ فتاوی قاضی خان میں ہے والفتوی علی قولہما۔

من کل اربعین درهماً درهم اس پر اتفاق ہے کہ جب تک نصاب پورا نہ ہو تو اربعین پر کچھ زکوٰۃ نہیں لہذا یہ اربعین کا ذکر حساب کے اعتبار سے کہا ہے جب دوسو تک پہنچ جائے تو ان میں پانچ روپیہ چالیسویں کے حساب سے یعنی ڈھائی فیصد زکوٰۃ ہوگی یہ دونوں صورتیں اتفاقی ہیں اختلاف اس میں ہے کہ کسور پر زکوٰۃ ہے یا نہیں تو صاحبین کے نزدیک دوسو کے بعد جتنے بھی پیسے ہوں گے چالیسویں کے تناسب سے ان پر زکوٰۃ ہوگی مثلاً دوسوبیس پر ساڑھے پانچ روپے ہونگے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب تک 240 نہیں ہوجاتے تو اس پر زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

ایسا ہی اختلاف سوائم میں بھی ہے مگر بالعکس تاہم کسور سوائم میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم

(زیاد بن ایوب البغدادی) الطوسی حافظ اور ثقہ ہیں بخاری ابوداؤد نسائی اور ترمذی ان سے روایت لیتے ہیں۔

(ابراهيم بن عبدالله الهروی) نزيل بغداد قال الدارقطنی ثقة ثبت وضعفه ابو داؤد۔

(محمد بن كامل المروزی) ثقة من صغار العاشرة۔

المعنی واحد یعنی ان کے الفاظ تو مختلف ہیں مگر معنی اور مضمون ایک ہے۔

(عبّاد بن العوّام) ثقة من الثامنة۔ (سفيان بن حسين) الواسطی ثقة فی غير الزهری۔

چنانچہ مذکورہ روایت اس لئے ضعیف ہے کہ یہاں سفیان بن حسین امام زہری سے روایت کرتے ہیں اور اس پر اتفاق ہے کہ ان کی روایت زہری سے ناقابل استدلال ہے تاہم صاحب تحفۃ الاحوذی نے منذری کا کلام نقل کر کے دعوی کیا ہے کہ سلیمان بن کثیر نے ان کی متابعت کی ہے مگر یہ متابع کہاں ہے مجھے اس پر اطلاع نہ ہوسکی تاہم معارف میں بحوالہ نصب الرایہ ہے کہ سلمان بن کثیر بھی زہری سے روایت کرنے میں ضعیف ہے۔

فقرنه بسيفه اس کلام میں تقدیم وتاخیر ہے اصل ترتیب یہ ہے۔

كتب كتاب الصدقة فقرنه بسيفه لارادة ان يخرجه الى اعماله فلم يخرجه حتى قبض۔

ابوطیب سندھیؒ فرماتے ہیں کہ اس میں اشارہ ہے کہ مانع زکوٰۃ سے قتال بالسیف ہوگا چنانچہ ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں ایسا ہی ہوا کہ صحابہ کے تردد کے باوجود وہ مانعین زکوٰۃ کے ساتھ قتال بالسیف کے موقف پر جمے رہے کیونکہ وہ یہ اشارہ سمجھ گئے تھے۔

پھر اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتابت عہد رسالت کے اخیر میں ہوئی ہے مگر ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جعرانہ سے واپس مدینہ تشریف لے آئے تو انہوں نے مختلف اطراف کی طرف مصدقین بھیجنا شروع کر دیئے یہ محرم کا مہینہ تھا۔

شياه شاۃ کی جمع ہے شاۃ کا لفظ عام ہے الضان دنبے کے ساتھ خاص ہے جبکہ معز بکری کے ساتھ مختص ہے خواہ نر ہو یا مادہ۔

بنت مخاض بنت مخاض جس کو ایک سال پورا ہو چکا ہو اور دوسرے میں داخل ہوئی ہو اس کو بنت مخاض اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی ماں دوسرے حمل کے وقت میں ہے گو کہ تسمیہ کے لئے اس کا حامل ہونا شرط نہیں مخاض حامل کو کہتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ مخاض بمعنی حوامل ہے اس کا مفرد مستعمل نہیں۔

بنت لبون بفتح اللام جو تیسرے سال میں داخل ہو چکی ہو وجہ تسمیہ باللبون یہ ہے کہ عموماً اس وقت اس کی ماں دوسرے بچے کو دودھ پلاتی ہے۔

حقه بکسر الحاء وتشدید القاف جو چوتھے سال میں داخل ہوئی ہو اس کو حقہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حمل، مال برداری اور نر کے بیاہنے کی اہلیت رکھتی ہے۔

جذعة بفتح الجیم والذال جو پانچویں سال میں داخل ہو چکی ہو اس کو جذعہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس وقت اس کے دودھ والے دانت سارے نکل جاتے ہیں لانها تجذع اى تقلع اسنان اللبن۔

زکوٰۃ کی تمام صورتوں میں مادہ کی ادائیگی کی جائے گی الا یہ کہ مادہ نہ ہو تو نر باعتبار قیمت

دیا جاسکتا ہے۔

پھر ایک سو بیس تک طریق زکوٰۃ میں ائمہ اربعہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ ابن رشد اور ابن المنذری نے تو اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ایک سو بیس کے بعد پھر اختلاف ہے۔

امام مالک امام احمد اور محمد بن اسحٰق وغیرہ کے نزدیک ایک سو تیس تک کوئی مزید زکوٰۃ نہیں جب ایک سو تیس ہو جائیں تو یہاں سے اربعینات اور خمسینات کا حساب شروع ہو جائے گا لہٰذا ۱۳۰ پر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا کیونکہ اس میں دو اربعینات جن میں دو بنت لبون ہیں او ایک خمسین ہے جس پر ایک حقہ ہے پھر ایک سو چالیس پر دو حقے ایک بنت لبون اور ایک سو پچاس پر تین حقے ہونگے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی اسی کے مطابق ہے تاہم دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے کہ امام شافعی یہ اربعینات اور خمسینات کا حساب ایک سو اکیس سے شروع کرنے کے قائل ہیں لہٰذا ان کے نزدیک ایک سو بیس پر ایک کی زیادتی سے بھی فرض متغیر ہو جاتا ہے فعلی ہذا ایک سو اکیس پر تین بنت لبون واجب ہونگے کیونکہ مذکورہ عدد میں تین اربعینات ہیں یہ حساب ایک سو انتیس تک چلے گا جب ایک سو تیس ہو جائیں تو اس پر دو بنت لبون اور ایک حقہ واجب ہوگا کما قال بہ مالک واحمد آگے ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حضرات استیناف فرض کے قائل نہیں دوسرے ان کے نزدیک تغیر حکم کا مدار اربعینات اور خمسینات دونوں ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک استیناف بھی ہوتا ہے اور مدار خمسینات ہیں اربعینات نہیں کما سیأتی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایک سو بیس کے بعد اضافے سے استیناف حکم ہوگا لہٰذا پانچ پر ایک بکری دس پر دو پندرہ پر تین بیس پر چار شیاہ اور ایک سو پینتالیس پر ایک بنت مخاض اور دو حقے اور جب ایک سو پچاس تک پہنچ جائیں تو ان پر تین حقے ہونگے کیونکہ ہر خمسین پر ایک حقہ ہوگا یہ استیناف ناقص کہلاتا ہے کیونکہ اس میں بنت مخاض کے بعد حقہ آیا بنت لبون نہیں آئی پھر ایک سو پچاس کے بعد استیناف کامل ہوگا یعنی اولین ترتیب سے زکوٰۃ آئے گی۔

شافعیہ اور مالکیہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے گو کہ تاویل کی صورت میں یہ ہمارے

مسلک پر بھی منطبق ہوسکتی ہے مگران کے مسلک کے لئے زیادہ موزون وموافق ہے۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ہمارے خلاف نہیں ہے کیونکہ یہ اس پر صریح دلالت نہیں کرتی ہے کہ مدارار بعینات اور خمسینات ہی ہیں کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ مراداس سے تقدیر حساب ہو جیسے کہ سابقہ باب میں فھاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم کے مطلب میں گزرا ہے ورنہ تو ماننا پڑے گا کہ اقل من النصاب میں زکوٰۃ ہے لہٰذا جس طرح وہاں مراد بیان حساب ہے تو یہاں بھی یہ احتمال ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

دلیل نمبر۱:۔شرح معانی الآثار (1) میں ایک سوبیس کے بعد کا حکم بتلاتے ہوئے فرمایا ہے فی کل خمس زود شاۃ اور یہ ہمارے مذہب کے عین مطابق ہے یہ اس حدیث کا ٹکڑا ہے جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے لئے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت لکھ کر دی تھی جب ان کو صدقات کی وصولی کی خاطر نجران بھیج رہے تھے تاہم طحاوی نے یہ حدیث دوسندوں کے ساتھ نقل کی ہے اور متن پہلی سند سے متصل ہے ان دونوں سندوں میں ثانی اعلی ہے بہ نسبت پہلی کے کیونکہ اول میں خصیب بن ناصح ہے جس میں لین ہے گوکہ وہ سنن کے رجال میں سے ہیں نیز اس حدیث کی تخریج اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند میں ابوداؤد نے مراسیل (2) میں بھی کی ہے۔

امام بیہقی (3) نے معرفۃ السنن والآثار میں اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حماد بن سلمہ کے پاس قیس بن سعد کی کتاب تھی جس سے وہ روایت کرتے تھے مگر اس کتاب کے کھوجانے کے بعد حماد زبانی سنایا کرتے تھے جس سے ان کو وہم ہوجاتا تھا۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حماد مسلم کے رجال میں سے ہیں اور اکثر محدثین ان کی توثیق

باب ماجاء فی زکوۃ الابل والغنم

(1) ص:۳۸۵ ج:۲ "باب فرض الزکاۃ فی الابل السائمۃ فی مازاد علی عشرین ومائۃ" کتاب الزیادات

(2) مراسیل ابی داؤد ص:۸ "باب صدقۃ الماشیۃ"

(3) کذافی تہذیب التہذیب ص:۱۵ ج:۳

مطلقاً کرتے ہیں اور مطلقاً ان کی تصحیح کرتے ہیں مطلقاً کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اول عمر اور آخر کی قید نہیں لگاتے ہیں لہٰذا یہ روایت کم از کم حسن لذاتہ کے درجہ میں ہے امام احمد اور یعقوب بن سفیان نے بھی عمرو بن حزم کے خط کو صحیح قرار دیا ہے کذا فی المسک الذکی۔

دلیل ۲:۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اثر ہے فاذابلغت العشرین و مائة استقبلت الفریضة بالغنم الخ یہ اثر کتاب الآ ثار(4) میں امام محمد نے شرح معانی الآ ثار(5) میں امام طحاوی نے نقل کیا ہے اس طرح آ ثار ابی یوسف میں بھی ہے یہ روایت بھی قابل استدلال ہے کیونکہ کتاب الآ ثار کی اسانید قوی ہیں۔

یہی اثر کتاب الاموال میں ابوعبید نے اور امام بیہقی (6) نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی نقل کیا ہے اس میں ہے اذازادت الابل علی عشرین و مائة یستقبل بھا الفریضة شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے ابوداوٗد (7) میں ایک مرفوع روایت بھی ہے جو حنفیہ کی حجت ہے کیونکہ جب ان کا مذہب اور موقوف اثر حنفیہ کے مطابق ہے تو ظاہر ہے کہ ان کا مذہب مرفوع حدیث کے خلاف تو نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا ان کی مرفوع حدیث بھی ہماری دلیل بنی گو کہ اس میں شافعیہ کی حجیت کا بھی احتمال ہے۔

دلیل ۳:۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محمد بن جریر طبری نے تسلیم کیا ہے کہ حجازیین اور عراقیین دونوں کے قول صحیح ہیں یہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ابن جریر کے نزدیک حنفیہ کے مستدل طرق صحیح ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

> قال ابن جریر الطبری ان قول العراقیین والحجازیین صحیحان وتتادی الزکوٰۃ علی الترتیبین اقول فقطع ان الترتیبین ثابتان فلامساغ لاحد انکاراحدھما۔
>
> ”ولایجمع بین متفرق ولایفرق بین مجتمع“۔

---

(4) روی بمعناہ ص:۸۷ ”باب زکوٰۃ الابل“

(5) شرح معانی الآ ثار ص:۳۸۷ ج:۲ ”باب فرض الزکوٰۃ فی الابل السائمة الخ“ کتاب الزیادات

(6) سنن کبریٰ للبیہقی ص:۹۲ ج:۴ ”باب ذکر روایة عاصم بن ضمرة عن علی رضی اللہ عنہ الخ“ ولفظہ تستانف الفریضة

(7) چنانچہ دیکھئے ابوداوٗد ص:۲۲۶ ج:۱ ”باب فی زکوٰۃ السائمة“ کتاب الزکوٰۃ

اس میں اختلاف ہے کہ اس نہی کا تعلق کس سے ہے مالک سے یا ساعی سے؟ یا پھر دونوں سے؟

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی طرف تینوں اقوال کی نسبت کی گئی ہے تاہم مشہور یہ ہے کہ ان کے نزدیک اس کا تعلق ساعی سے ہے امام مالکؒ کے نزدیک یہ نہی مالک کے لئے ہے عارضۃ الاحوذی میں ہے کہ اس نہی کا مخاطب عندالحنفیہ ساعی ہے معارف میں بحوالہ عمدہ ذکر ہے کہ بظاہر حنفیہ کے نزدیک یہ نہی مالک اور ساعی دونوں کے لئے ہے۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ نہی عن الجمع والتفریق باعتبار امکنہ کے ہے یعنی متفرق جگہوں کے جانور ایک جگہ میں جمع نہ کئے جائیں اور ایک جگہ کے جانوروں کو مختلف جگہوں پر منقسم نہ کیا جائے زکوٰۃ کے سقوط کے ڈر سے یا کمی وبیشی کے خوف کے پیش نظر جبکہ حنفیہ کو اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ سے تھوڑا سا اختلاف ہے۔

یہ اختلاف مبنی ہے ایک اور اختلاف پر وہ یہ ہے کہ خلطہ اور شرکت کی دوصورتیں ہیں۔(۱) خلطۃ الجوار (۲) خلطۃ الشیوع۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شراکت کہ یہ دونوں قسمیں حکم زکوٰۃ میں باعتبار لزوم زکوٰۃ وسقوطہا مؤثر اور معتبر ہیں۔

خلطۃ الجوار یہ ہے کہ کم ازکم دوآدمیوں کے جانور باہم اس طرح مخلوط ہوں کہ ان میں تقریباً دس چیزیں مشترک پائی جاتی ہوں۔(۱) چراہ گاہ ایک ہو۔(۲) صبح چرنے کے لئے ایک ساتھ جاتے ہوں۔(۳) شام کو ایک ساتھ آتے ہوں۔(۴) بیاہنے والا نر ایک ہو یعنی مشترک ہو۔(۵) پانی پینے کی جگہ ایک ہو۔(۶) جس برتن میں دودھ نکالا جاتا ہو وہ ایک ہو۔(۷) دودھ دوہنے والا ایک ہو۔(۸) کتا ایک ہو۔(۹) چرواہا بھی ایک ہو۔(۱۰) نیت بھی شراکت کی ہو۔ یہ شرائط امام شافعی کے ہاں ضروری ہیں۔

امام احمد کے نزدیک خلطۃ الجوار کی تاثیر کے لئے چھ شرائط لازمی ہیں۔(۱) چرنے کے لئے ایک ساتھ جانا۔(۲) ایک ساتھ واپس آنا۔(۳) ایک برتن میں دودھ دوھنا۔(۴) مشرب کا ایک ہونا۔(۵) فحل کا ایک ہونا۔(۶) اور راعی کا ایک ہونا۔

امام مالک کا مذہب بھی اس کے قریب ہے۔

ان شرائط بالا سے خلطہ جوار متحقق ہوجائے گا البتہ زکوٰۃ کی ایجاب میں خلطے کے مؤثر ہونے کے لئے مزید تین شرائط درکار ہیں۔ (۱) دونوں شریکین زکوۃ کے اہل ہوں۔ (۲) مال مشترکہ نصاب سے کم نہ ہو۔ (۳) اس پر پورا سال گذر چکا ہو۔

ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں زکوٰۃ اس مجموعے پر آئے گی اور یوں سمجھا جائے گا گویا کہ یہ ایک ہی شخص کا مال ہے تاہم امام مالک کے نزدیک ہر شریک کا مال بقدر نصاب ہونا چاہیے جبکہ امام شافعی کے یہاں حصوں کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ مجموعہ کو دیکھا جائے گا مثلاً اگر چالیس آدمی چالیس بکریوں میں شرائط مذکورہ کے مطابق شریک ہوں تو امام شافعی کے نزدیک مجوعے پر ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ مجموعہ تو نصاب ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں کیونکہ کسی بھی شریک کا حصہ نصاب تک نہیں پہنچتا ہے۔

ان کی دلیل دارقطنی (8) میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے۔ والخلیطان مااجتمعا فی الحوض والفحل والراعی مگر یہ روایت ابن لھیعہ کی وجہ سے ضعیف ہے لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ ان حضرات کے پاس اِس شراکت کے جواز اور شرائط بالا پر کوئی دلیل نہیں نہ قرآن سے نہ حدیث سے نہ کسی صحابی کا قول ہے اور نہ ہی قیاس اس کو مقتضی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ابن حزم نے اس خلطے کی نفی وتردید کی ہے اور امام بخاری نے اس قسم کی نفی میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ساتھ دیا ہے۔

خلطۃ الشیوع کا مطلب یہ ہے کہ ہر شریک کا پورے مال میں شائع حق وحصہ ہو املاک الگ الگ نہ ہوں مثلاً دو بھائیوں کو بطور میراث یا ہبہ وغیرہ نصاب سے زیادہ جانور ملے۔

حنفیہ کے نزدیک خلطہ جوار کی کوئی حیثیت نہیں بلکہ زکوٰۃ ہر آدمی پر اس کے مال کے تناسب سے آئے گی دوسرے شریک کے مال کے تناظر میں اسے نہیں دیکھا جائے گا گویا یہ دونوں بالکل الگ الگ ہیں گو کہ مکاناً ایک ہوں۔

جہاں تک خلطۃ الشیوع کا تعلق ہے تو بعض فقہاء کے کلام سے اس کا اعتبار مترشح ہوتا ہے مگر مشہور یہی ہے کہ قسم اول کی طرح اسکی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے یہاں بھی دونوں پر الگ الگ زکوٰۃ آئے گی۔

---

(8) دارقطنی ص:۸۹ ج:۲ رقم حدیث ص:۱۹۲۶ ''باب تفسیر الخلیطین وما جاء فی الزکاۃ علی الخلیطین'' ولفظہ ما اجتمع۔ حنفی

یہ بات ذہن میں رہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مجموعے پر زکوۃ واجب ہونے کی صورت بعض مرتبہ انفرادی حصے پر زکوۃ کم اور جمع کی صورت میں زیادہ ہو جاتی ہے کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے۔

(۱) مثلاً دو آدمیوں کے پاس دو سو دو بکریاں مشترک ہوں تو ان کے مجموعے پر تین بکریاں واجب ہوتی ہیں اب اگر وہ برابر تقسیم کر کے اپنا اپنا حصہ لے لیں تو ہر ایک کے پاس ایک سو ایک بکریاں آ جائیں گی اب ہر ایک پر صرف ایک ایک بکری ہوگی۔

(۲) یا اگر دو آدمیوں کے پاس چالیس چالیس بکریاں ہوں تو انفرادی طور پر ہر ایک پر ایک بکری واجب ہوگی اور مشترک ہونے کی صورت میں مجموعے پر صرف ایک بکری واجب ہوگی۔

اب ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ متفرق جانوروں کو زکوۃ کم کرنے کے لئے جمع نہ کیا جائے جیسے کہ مثال ثانی میں ہے۔ اور مجتمع جانوروں کو زکوۃ کم کرنے یا ساقط کرنے کے لئے متفرق نہ کیا جائے جیسے کہ پہلی مثال میں بیان ہوا۔

حاصل بحث یہ کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا نہیں چاہئے لیکن اگر کسی نے کیا تو وہ جمع و تفریق حکم زکوۃ پر اثر انداز ہوگی جس سے زکوۃ کم یا زیادہ ہوگی۔

حنفیہ کے نزدیک چونکہ ہر شریک پر الگ الگ زکوۃ واجب الادا ہوگی کیونکہ ابوداؤد (9) میں علی بن معاویہ کی مرفوع حدیث ہے۔

وفی الغنم فی کل اربعین شاۃ شاۃ فان لم یکن الاتسع وثلاثون فلیس علیک فیھا شیء

اور ابوداؤد (10) ہی میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا مکتوب بھی اس پر ناطق ہے کہ اقل من النصاب پر کوئی زکوۃ نہیں فان لم تبلغ سائمۃ الرجل اربعین فلیس فیھا شیء اس لئے اس قطعہ حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ جمع بین المتفرق اور تفریق بین المجتمع نہ کی جائے کیونکہ اس سے حکم زکوۃ متغیر نہ ہوگا یعنی ایسا کرنے میں کوئی فائدہ

---

(9) ابوداؤد ص ۲۲۶ ج ۱ "باب فی زکوۃ السائمۃ" کتاب الزکوۃ

(10) حوالہ بالا

نہیں یہ توجیہ اس وقت ہوگی جب نہی کا تعلق مالک وساعی دونوں سے ہو اگر نہی کا مخاطب پہلے قطعہ والا تجمع بین متفرق میں ساعی کو قرار دیا جائے اور دوسرے قطعہ ولا یفرق بین مجتمع میں مالک کو ٹھہرایا جائے تو مطلب اور زیادہ واضح ہو جائے گا اور مقصد کلام یہ ہوگا کہ ساعی کو اس بات کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ مختلف لوگوں کے جانوروں کو جمع کر کے نصاب پورا کرنے کی کوشش کرے جیسے کے عام طور پر دیہاتوں میں لوگوں کے دو دو چار چار جانور مل کر ایک ساتھ چرتے ہیں گو کہ ان کا مجموعہ مقدار نصاب یا اس سے زیادہ ہوتا ہے مگر درحقیقت اس پر زکوٰۃ نہیں اسی طرح مالک کو بھی اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنے جانوروں کو الگ الگ کر کے ساعی کو دھوکہ دیدے کہ بعض جانور مثلاً پندرہ بیس ایک باڑہ و چراہ گاہ میں رکھے اور بیس پچیس کہیں اور رکھے کہ ساعی ناواقفیت کی وجہ سے ان کو الگ الگ مالکوں کا سمجھ کر زکوٰۃ نہ لے کیونکہ یہ دونوں صورتیں ناجائز ظلم اور زیادتی میں آتی ہیں پہلی صورت میں مالک پر ظلم ہے دوسری صورت میں فقراء کی حق تلفی ہوگی هذا مما الهمنی ربی واللّٰه اعلم وعلمه اتم۔

مخافة الصدقة بخاری (11) میں خشیۃ الصدقۃ ہے یہ ہر دو مفعول لہ ہیں تجمع ویفرق کا اس میں تنازع ہوا ہے تقدیر یوں ہوگی مخافة و خشية ان تقل الصدقة او مخافة و خشية ان تكثر الصدقة۔

وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بالسوية اس جملے کی تشریح میں بھی ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ مصدق جب خلطۃ الجوار میں دو آدمیوں کی اسّی بکریوں میں سے ایک بکری وصول کرے گا تو چونکہ یہ بکری شریکین میں سے کسی ایک شخص کی ہوگی تو وہ اپنے دوسرے ساتھی سے نصف قیمت وصول کرلے اور خلطۃ الشیوع میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ جب وہ دونوں مثلاً پندرہ اونٹوں میں برابر کے شریک تھے اور مصدق نے تین بکریاں کسی ایک شریک کی ملکیت سے وصول کرلیں تو وہ اپنے دوسرے پاٹنر سے ڈیڑھ بکری کی قیمت وصول کرلے گا۔

حنفیہ کے نزدیک خلطۃ الجوار میں ساعی ہر ایک مالک سے الگ الگ زکوٰۃ وصول کرے گا لہٰذا تراجع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی اور خلطۃ الشیوع میں تراجع کی صورت صرف اس حالت میں ہوسکتی ہے کہ زکوٰۃ کسی ایک شریک کی ممیز ملک سے وصول کرلی جائے۔

---

(11) صحیح بخاری ص:۱۹۵ ج:۱ ''باب لا تجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع'' کتاب الزکاۃ

هرمة بفتح الهاء و كسر الراء الكبيرة التى سقطت اسنانها۔
ولاذات عيب ای معیبۃ عیب سے کیا مراد ہے تو عند البعض جس سے خیار عیب ثابت ہوتا ہے جبکہ عند البعض ذات عیب وہ ہے جو قربانی میں کارآمد نہ ہو۔

قال الزهری اذاجاء المصدق یہ امام زہری کا قول ہے مرفوع حدیث کا حصہ نہیں ہے مصدق اگر باب تفعیل سے ہو تو بمعنی آخذ کے ہوتا ہے یعنی ساعی اور اگر باب تفعل سے ہو تو بمعنی معطی کے ہوتا ہے جس کا اطلاق مالک پر ہوتا ہے بعض نے فرق نہیں کیا ہے۔

ولم يذكر الزهری البقر یعنی زہری نے ابن عمرؓ کی حدیث میں بقر کا ذکر نہیں کیا ہے اور ابوداؤد (12) نے جو مراسیل میں ذکر کیا ہے اور نسائی (13) نے دیات میں تو وہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ کی وساطت سے ہے۔

باب ماجاءَ فی زکوٰۃ البقر

قال ابن الهمام البقر من بَقَرَ اذاشق سمى به لانه يشق الارض ۔ کیونکہ اس سے ہل چلانے کا کام لیا جاتا ہے بقر اسم جنس ہے اس میں "ت" وحدت کے لئے ہے نہ کہ تانیث کے لئے لہٰذا بقرہ کا اطلاق ذکر وانثیٰ یعنی گائے اور بیل دونوں پر یکساں ہوتا ہے۔

(خصیف) ابن عبدالرحمٰن مصغر صدوق ہے آخری عمر میں حافظہ کمزور ہوگیا تھا۔ (ابی عبیدۃ) ہو ابن عبداللہ بن مسعود اپنی کنیت سے مشہور ہیں والاشہرانہ لااسم لہ غیرہا ویقال اسمہ عامر کوفی ثقۃ من کبار الثالثۃ۔

اپنے والد سے سماع کے بارے میں اختلاف کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔

(عن ابیہ عن عبداللہ) یہ شریک کی سند ہے امام ترمذی نے اسکی تغلیط کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ فرمایا۔

---

(12) مراسیل ابی داؤد ص: ۸ "باب فی صدقۃ الماشیۃ"

(13)

هـكـذا روى عبـدالسلام بن حرب عن خصيف وعبدالسلام ثقة حافظ وروى شريك الخ

یعنی شریک کی روایت عن ابیہ کا اضافہ شریک کی غلطی ہے مگر بعض نے کہا ہے کہ عبداللہ ابیہ سے بدل ہے باعادۃ الجار لہٰذا پھر شریک کی عبارت بھی صحیح ہوسکتی ہے۔

"فـی ثـلاثيـن مـن البـقـر تبيع او تبيعة وفى كل اربعين مُسِنَّةٌ "تبیعة جس کا ایک سال پورا ہوکر دوسرے سال میں داخل ہو وسمی بہ لانہ یتبع امہ بعدُ مُسِنَّہ جس کا تیسرا سال چل رہا ہو اور دانت ظاہر ہوئے ہوں۔

طبرانی (1) کی روایت میں ہے" وفی كل اربعين مسنة او مسن" لہٰذا ابن العربی کا امام ابوحنیفہؒ پر جواز مسن (ذکر) میں اعتراض کرنا غلط ہوا جیسا کہ وہ عارضہ میں فرماتے ہیں۔

وقال ابو حنيفة ان كانت اناثا كلها جاز فيه مسن ذكر' قلنا هذه غفلة عظيمة فى النظم۔

آپ خود سوچیں کہ غفلت کس سے ہوئی ہے۔

(۱) ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ تیس سے کم بقر پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے جب تیس تک پہنچے تو اس پر ایک تبیعہ ہے اور جب چالیس ہوجائے تو ان پر ایک مسنہ ہے۔

(۲) اس بارے میں دوسرا قول ظاہریہ کا ہے کہ پچاس سے اقل پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں اور پچاس پر ایک بقرہ ہے۔

(۳) امام زہری اور سعید بن المسیب کے نزدیک ان کا طریقہ زکوٰۃ اونٹوں کی طرح ہے۔

باب کی حدیث جمہور کی دلیل ہے مراسیل ابوداؤد (2) میں ایک روایت اگر چہ زہری کے قول کے مطابق ہے کہ پانچ پر ایک بکری دس پر دو پندرہ پر تین بیس پر چار بکریاں وفی خمس وعشرين بقرة لیکن امام بیہقی اس روایت کو موقوف اور منقطع قرار دے چکے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ہوسکتا ہے کہ کسی

باب ماجاء فی زكوٰة البقر

(1) معجم کبیر للطبرانی ص:۴۴ ج:۱۱ رقم حدیث:۱۰۹۷۴

(2) مراسیل ابی داؤد ص:۹ "باب فی صدقۃ الماشیۃ"

زمانے میں زہری کی روایت مراسیل والی پر عمل ہوتا ہو مگر مشہور یہی ہے جس پر جمہور ائمہ وفقہاء ہیں۔

پھر جمہور کے آپس میں یہ بات اختلافی ہے کہ آیا کسور یعنی چالیس سے زائد اور ساٹھ کے عدد سے اقل درمیانی عدد پر کچھ زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اس پر زکوٰۃ نہیں جب تک کہ پورے ساٹھ کا عدد مکمل نہیں ہو جاتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ سے اس بارے میں تین روایات ہیں۔

ایک روایت میں کسور کے حساب کے مطابق زکوٰۃ واجب ہے یعنی ایک گائے کی زیادتی کی صورت میں مسنہ کا چالیسواں دو پر مسنہ کا بیسواں لازم ہوگا علی ہذا القیاس یہ روایت الاصل ہے دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ نہیں جب تک پچاس پورے نہیں ہو جاتے ہیں تیسری روایت یہ ہے کہ اقل من الستین پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے یعنی مثل صاحبین۔

اس باب میں دوسری روایت حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے ہے اس میں یہ اضافہ ہے" ومن کل حالم دیناراً او عدله معافر" حالم سے مراد بالغ ہے جو بلوغت کو پہنچا ہو احتلام ضروری نہیں بلکہ اس پر رجال کا حکم لگا ہو۔

بعض اہل ذوق نے فرمایا ہے کہ دینار کو دینار اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لفظ مرکب ہے دین و نار سے اگر آدمی اس کو جائز طریقہ سے کمائے اور صحیح مصرف میں خرچ کرے تو یہ دین ہے ورنہ تو نار ہے۔

امام فراء نے کہا ہے کہ عدل اگر بکسر العین ہو تو اس کا اطلاق مثل صوری پر ہوتا ہے اور بالفتح مثل معنوی یعنی قیمت کو کہتے ہیں جو یہاں مراد ہے نہایہ میں دونوں کو ہم معنی قرار دیا ہے۔

جزیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو کفار پر زبردستی مقرر کیا جائے اس کو جزیۃ العنوۃ کہا جاتا ہے دوسری قسم جو امام اور اہل ذمہ کی باہمی صلح و رضامندی سے مقرر کیا جائے اس کو جزیۃ الصلح کہا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار عندالشرع مقرر نہیں یہ قسم اول سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی جبکہ قسم اول میں اہل ذمہ کی حیثیت کے مطابق تین مختلف مقادیر متعین ہیں۔

(۱) غریب آدمی پر ماہانہ ایک درہم کے حساب سے سالانہ بارہ دراہم جبکہ متوسط طبقے والوں پر ماہانہ دو درہم کے حساب سے سالانہ چوبیس دراہم اور امیر آدمی پر ڈبل یعنی ماہانہ چار درہم کے اعتبار سے سالانہ اڑتالیس

دراہم واجب الادا ہونگے۔

اس حدیث میں لفظ دینار کا آیا ہے اور ایک روایت میں (3) اثنا عشر درہما کا لفظ آیا ہے۔ شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ دراہم بعض چھوٹے ہیں جن کے بارہ ایک دینار کے برابر ہوتے ہیں جبکہ بعض نسبتاً بڑے ہیں اس طرح کہ ان کے دس ایک دینار کے مساوی ہوتے ہیں۔

حدیث باب میں جس جزیہ کا ذکر ہے اس سے مراد جزیۃ الصلح ہے کیونکہ اہل نجران پہلے مباہلہ کی غرض سے آئے تھے مگر پھر اس سے رک گئے اور جزیہ قبول کرلیا اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعض طرق (4) میں من کل حالم وحالمۃ دیناراً کے الفاظ ہیں حالانکہ عورت پر بالاتفاق قسم اول والا جزیہ نہیں ہے۔

معافر بروزن مساجد ہمدان کے ایک قبیلے کا نام ہے ان کی طرف منسوب کپڑوں کو معافر کہتے ہیں صیغہ منتہی الجموع ہونے کی وجہ سے یہ غیر منصرف ہے ابوداؤد (5) میں یہاں اسکی تفسیر یوں آئی ہے ''ثیاب تکون بالیمن''۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جزیہ وصدقہ میں دراہم کے بجائے اسکی قیمت کے مساوی کوئی اور چیز مثل ثیاب وغیرہ دینا جائز ہے امام بخاری نے اس مسئلہ میں حنفیہ کی موافقت کر کے اس پر دلائل دیئے ہیں وراس پر باقاعدہ باب ''باب العرض فی الزکاۃ'' (6) قائم کیا ہے چنانچہ ابن رشد فرماتے ہیں۔

وافق البخاری فی هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده الى ذالك الدليل۔

بہرحال مذکورہ حدیث جمہور کے خلاف حنفیہ کی حجت ہے۔

هذا حديث حسن ابن بطال نے اس حدیث کو صحیح و متصل قرار دیا ہے مگر حافظ فرماتے ہیں کہ یہ بات

---

(3) کذا فی المعارف ص:۱۹۵ ج:۵

(4) چنانچہ دیکھئے نصب الرایہ ص:۱۷۶ ج:۳ ''باب الجزیۃ''

(5) ص:۲۲۲ ج:۱ ''باب زکوٰۃ السائمۃ'' کتاب الزکاۃ

(6) دیکھئے ص:۱۹۴ ج:۱ ''کتاب الزکاۃ''

صحیح نہیں لگتی کیونکہ مسروق کی معاذؓ سے ملاقات ثابت نہیں تاہم امام ترمذیؒ نے اس کی تحسین دوسرے شواہد کی روشنی میں کی جیسے کہ مؤطا (7) میں طاؤس عن معاذ کے طریق سے بھی مروی ہے گوکہ وہ بھی منقطع ہے۔

باب ماجاء فی کراهية اخذ خيار المال فی الصدقة

(یحی بن عبداللّٰہ) المکی ثقة من السادسة۔

بعث معاذاً الی الیمن ای ا. سله الیه امیراً او قاضیاً ابن حجر فرماتے ہیں کہ سنہ ۹ ھ ربیع الثانی میں بھیجا تھا۔ بخاری (1) مغازی میں ہے کہ بعث معاذ وابی موسی یعنی الگ الگ صوبوں کی طرف پھر صحیح قول کے مطابق ان دونوں کی واپسی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد ہوئی تھی۔

فادعهم الی شهادة ان لااله الا اللّٰه وانی رسول اللّٰه۔

ابن العربی عارضہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس میں اصناف خلق کو تبلیغ کی کیفیت وطریقہ کا بیان ہے کہ کس قسم کے لوگوں کو کس نوعیت کی دعوت دی جانی چاہیئے تو دہری کو وجود صانع کی تبلیغ ہوگی مشرک کو توحید کی مثلاً چونکہ اہل کتاب الوہیت ونبوت کے تو قائل تھے مگر ان میں خامی یہ تھی کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی ورسول نہیں مانتے تھے اور حضرت عزیر وعیسی علیہما السلام کو اللہ کے بیٹے قرار دیتے گوکہ آج کل یہود ونصاری اس کا انکار کرتے ہیں مگر اس انکار سے ان کی مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب اور قرآن کی ''وقالت الیهود عزیر ابن اللّٰه'' (2) ''وقال النصاری مسیح ابن اللّٰه'' (3) کی نفی کرنا ہے ورنہ تو ان آیات کے نزول کے وقت مدینہ اور اس کے اطراف میں جو بے شمار یہود آباد تھے انہوں نے کیوں نہیں کہا کہ ہم ان کو ابن اللہ نہیں مانتے بہر

---

(7) مؤطا امام مالک ص:۲۹۲ ''ماجاء فی صدقۃ البقر'' کتاب الزکاۃ

باب ماجاء فی کراهية اخذ خيار المال فی الصدقة

(1) صحیح بخاری ص:۶۲۲ ج:۲ ''باب بعث ابی موسی ومعاذ الی الیمن قبل حجۃ الوداع''

(2) سورہ توبہ آیت:۳۰

(3) سورۃ حوالہ بالا

حال چونکہ ان کی توحید بھی ناقص برائے نام تھی اور عقیدہ رسالت بھی کافی للنجاۃ نہیں تھا اس لئے فرمایا ادعھم الی شهادة ان لا اله الا الله وانی رسول الله کیونکہ اس کے بغیر ان کا ایمان نہ قابل قبول ہے اور نہ ہی ان کو مفید ہے۔

یہ حدیث خبر واحد کے قبول کرنے اور اس کے مطابق عمل کے لزوم کی دلیل ہے کیونکہ اگر حضرت معاذؓ کی بات سے اہل یمن کے لئے کوئی حکم شرعی لازم نہ ہوتا تو آپ ان کو کیوں بھیجتے یہ مسئلہ اتفاقی ہے سوائے قدریہ کے منکران کا مقصد اس انکار سے احکام شرعیہ کے ابطال کا راستہ ہموار کرنا ہے۔

فان هم اطاعوا لذالك حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے بعض احناف نے استدلال کر کے کہا ہے کہ کفار فروع کے مخاطب نہیں ہیں شافعیہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں حدیث میں مقصود ترتیب بین الاصول والفروع ہے کہ کافر پہلے اصول کا علم ویقین حاصل کرے گا پھر فروع کا حضرت تھانوی صاحبؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اگر مقصود ترتیب بتلانا ہو تو لازم آئے گا توقف زکوٰۃ کا نماز پر لہٰذا جو نماز نہ پڑھے وہ زکوٰۃ بھی نہ دے حالانکہ یہ تو دونوں مستقل فرض ہیں۔

ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہاں ترتیب سے مراد ترتیب فی الدعوۃ ہے کیونکہ دعوت میں تفصیل ضروری ہوتی ہے اور تفصیل بغیر ترتیب کے نہیں ہوسکتی پھر بیان میں الاہم فالاہم کو مقدم رکھا جاتا ہے لہٰذا یہ ترتیب وجوب نہیں ہے۔

اس میں اختلاف ہے کہ آیا کفار فقط اصول کے مخاطب ومکلّف ہیں یا فروع کے بھی ہیں؟ تو عندالشافعیہ والمالکیہ دونوں کے مخاطب ہیں عندابی حنیفۃ صرف اصول کے مخاطب ہیں۔

حضرت تھانوی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام صاحب کے اس قول کے یہ معنی ہیں کہ جب آخرت میں کفار سے سوال کیا جائے گا کہ تم ایمان کیوں نہیں لائے تو اس سوال میں سوال عن الفروع بھی داخل ہو گیا کیونکہ فروع تابع اصول ہیں چونکہ فقہاء تو جواز وعدم جواز سے بحث کرتے ہیں نہ کہ امور آخرت سے اس لئے انہوں نے اس مسئلہ پر کلام نہیں کیا ہاں متکلمین نے اپنی کتابوں میں اس کو جگہ دی ہے۔ تھانوی صاحب کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک کفار اولاً بالذات ایمانیات کے مخاطب

ومکلّف ہیں لہٰذا ان سے براہ راست مطالبہ ایمان باللہ ایمان بالرسالۃ والآخرۃ وغیرہ ہوتا ہے اگر چہ بالتبع وہ فروع کے بھی مکلف ہیں لہٰذا آخرت میں ان کو جو سزا ملے گی اس کا تعلق اولاً وبالذات ایمانیات سے ہوگا بالواسطہ چونکہ وہ اعمال کے بھی مکلف ہیں تو سزا بترک الفروع اعتقاداً وعملاً ثانیاً وبالتبع ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ احناف وشافعیہ اس پر تو متفق ہیں کہ کفار ایمانیات عقوبات یعنی حدود اور معاملات کے مکلف ہیں اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ کافر جب ایمان لائے تو اس پر سابقہ صلوات وغیرہا کی قضا نہیں ہے ہاں مرتد جب توبہ کرے دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کی فوائت میں دو قول ہیں مگر اس میں اختلاف ہے کہ عبادات جیسے نماز روزہ زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے بھی وہ مکلّف ہیں حتی کہ ترک پر گنہ گار ہوں اور مستحق عذاب ہوں تو عندالشافعیہ والمالکیہ وہ ان سب کے مکلّف ہیں۔

حنفیہ کے اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں۔

(۱) عراقیین حنفیہ کے نزدیک وہ اعتقاداً واداءً ہر دو کے مکلّف ہیں۔

(۲) ماوراء النہر کے بعض مشائخ حنفیہ (علماء بخارا) کے نزدیک وہ صرف اعتقاداً مکلف ہیں اداءً نہیں ہیں لہٰذا ان کو عدم اعتقاد پر سزا ہوگی نہ کہ ترک عمل پر۔

(۳) جبکہ ماوراء النہر کے بعض حنفیہ (علماء سمرقند) اس کے قائل ہیں کہ کفار نہ تو فروع پر ایمان کے مکلّف ومخاطب ہیں اور نہ عمل واداء کے لہٰذا ان کو صرف اصول پر عدم ایمان کا عذاب ہوگا ترک الفروع پر نہیں۔

شاہ صاحب وبنوری صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بہتر قول عراقیوں کا ہے اس طرح شافعیہ اور حنفیہ کے درمیان اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

البتہ یہ جو کہا گیا کہ کفار معاملات میں بالاتفاق مکلّف ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ باعتبار حل وحرمت یعنی ثواب وعقاب کی حیثیت سے وہ سب معاملات کے مکلّف ہیں نہ کہ صحت وفساد کے اعتبار سے کیونکہ اس حیثیت سے وہ بعض کے مخاطب نہیں ہیں مثلاً ان کا نکاح بغیر گواہوں کے بھی صحیح ہے بشرطیکہ یہ ان کے دین کے مطابق جائز ہو اس پر مرتب سارے نتائج بھی صحیح ہیں لہٰذا ایسے نکاح کے بعد اگر وہ اسلام لائے تو اس نکاح کو برقرار رکھا جائے گا اور اولاد جائز و مستحق میراث اور محرم وغیرہ ہوگی گو کہ وہ ترک اشہاد پر گناہ گار و مستحق سزا

ٹھہرتے ہیں۔

"فاعلمهم" اعلام سے ہے۔ ان الله افترض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة ابن العربی کا اس سے عدم وجوب وتر پر استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ وتر کوئی مستقل نماز نہیں ہے جس سے نمازوں کی تعداد چھ بن جائے بلکہ وہ تو عشاء کے تابع ہے اور ذکر المتبوع سے ذکر التابع ضمناً ہو جاتا ہے تصریح اور علیحدہ ذکر کی ضرورت پیش نہیں آتی علاوہ ازیں پھر تو عدم ذکر سے جمعہ کی نفی پر بھی ہونی چاہیے فما ہو جوابکم فہو جوابی۔

"تؤخذ من اغنيائهم و ترد على فقرائهم" حضرت گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس ارشاد کا مقصد دراصل دفع توہم ہے کہ کہیں یہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ہمارا مقصد مال جمع کرنا ہے کیونکہ اگر مقصد دولت مند ہونا ہوتا تو اطراف کے صدقات سارے مدینہ لانے کا حکم دیتے لہٰذا اس سے شافعیہ کا استدلال ٹھیک نہیں کما سیجئ۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ کوئی مقتدیٰ آدمی مثلاً قاضی مفتی اور واعظ وغیرہ کوئی بات کہے یا کچھ عمل کرے جس سے غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہو تو اس کا ازالہ کرنا چاہیے تاکہ لوگوں کے عقائد خراب نہ ہوں۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک معنوی فقہ ہے کہ ہر علاقے والوں کو اپنے ہم وطنوں کی ضروریات وحوائج خود پورے کرنے چاہئیں تاکہ کسی علاقے پر دوسرے علاقے کا بوجھ نہ پڑے۔

یہاں تین مسئلے قابل ذکر ہیں ایک یہ کہ ایک جگہ کی زکوٰۃ دوسری جگہ منتقل کرنے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ دوسرا یہ کہ زکوٰۃ کم از کم کتنے افراد واصناف کو دینا ضروری ہے؟ تیسرا یہ کہ غیر مسلموں کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے؟

پہلے مسئلے میں امام ابوحنیفہ صاحبین اور امام بخاری اور لیث بن سعد کے نزدیک نقل جائز ہے گو کہ افضل یہی ہے کہ اس علاقے کی زکوٰۃ بلاضرورت دوسری جگہ منتقل نہ کی جائے اور یہی ایک روایت امام شافعی سے بھی ہے جس کو ابن المنذر نے نقل کرکے اختیار کیا ہے کما فی تحفۃ الاحوذی تاہم ان کی مشہور روایت عدم جواز کی ہے مالکیہ کا مذہب بھی اسی کے مطابق ہے البتہ اگر وہاں مستحقین نہ ہوں تو پھر بالاتفاق نقل جائز ہے تاہم اگر کسی نے بلاضرورت نقل کردی تو مالکیہ کے نزدیک ادا ہو جائے گی جبکہ شافعیہ کے یہاں ادائیگی نہیں ہوئی۔

دراصل یہ اختلاف اس ضمیر کے مرجع کے تعین پر مبنی ہے کہ "ترد على فقرائهم" کی ضمیر مسلمین کی

طرف راجع ہے یا خاص مخاطبین کی طرف تو شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک مخاطبین کی طرف لہٰذا ان ہی کے فقراء مراد
و مصرف ہوئے حنفیہ وغیرہ کے نزدیک مسلمین کی طرف عائد ہے لہٰذا جہاں بھی مسلمانوں پر خرچ ہوئی تو حدیث پر
عمل ہوا۔ تحفۃ الاحوذی میں ہے کہ امام بخاری نے اس پر باب (4) باندھ کر اس حدیث سے استدلال کر کے نقل
کا جواز ثابت کیا ہے۔ چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں۔ باب اخذ الصدقة من الاغنياء و ترد فی الفقراء حيث
كانوا ۔

ابن المنیر فرماتے ہیں۔

اختار البخاری جواز نقل الزكوٰة من بلد المال لعموم قوله فترد فی فقرائهم لان الضمير يعود على المسلمين فاى فقير منهم ردت فيه الصدقة فی ای جهة كان فقد وافق عموم الحديث۔

ابن دقیق العید نے بھی اس کو راجح قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

انه وان لم يكن الاظهر الا انه يقويه ان اعيان الاشخاص المخاطبين فی قواعد الشرع الكلية لاتعتبر فی الزكوٰة كمالاتعتبر فی الصلاة فلايختص بهم الحكم وان اختص بهم الخطاب للمواجهة ۔

اس مسئلے پر امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے۔

دوسرے مسئلے میں امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ زکوۃ کی ادائیگی کے لئے آٹھوں اصناف میں سے ہر صنف کے کم از کم تین اشخاص کو دینا ضروری ہے۔

حنفیہ اور جمہور کے نزدیک ایک صنف کو ادا کرنے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی پھر حنفیہ کے نزدیک صرف ایک فرد کو دینے سے بھی یہ فریضہ ادا ہو جائے گا جبکہ مالکیہ وغیرہ کم از کم تین افراد کو دینے کی شرط لگاتے ہیں حنابلہ کا مذہب بھی اسی کے مطابق ہے۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے بھی ہوسکتا ہے جیسے کہ ابن ہمام اور ابن جوزی نے

(4) صحیح بخاری ص:۲۰۲ ج:۱ کتاب الزکاۃ

کہ ہے کیونکہ یہاں فقراء مطلق مذکور ہیں اگر تقسیم علی الاصناف ضروری ہوتی تو حضور علیہ الصلوۃ والسلام اس کی وضاحت فرماتے۔

معارف میں ہے کہ ابوعبید نے کتاب الاموال میں فرمایا ہے۔

ومما یدل علی صحة ذالك ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اتاه بعد ذالك مال فجعله فی صنف واحد سوی صنف الفقراء وهم المؤلفة قلوبهم (5)

اس روایت سے جہاں دوسرے مسئلہ پر استدلال ہوسکتا ہے وہیں پہلے مسئلے پر بھی احتجاج ہوسکتا ہے کمالایخفی۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال آیت انما الصدقات للفقراء (6) سے ہے طریق استدلال یہ ہے کہ اس میں لام بیان استحقاق کے لئے ہے لہٰذا یہ سب اصناف مستحق ہوگئیں تو ہر صنف کو دینا ان کا حق اور ضروری ولازمی ہوا۔

اور جہاں تک تین افراد کی شرط کی بات ہے تو اس پر ''فقراء'' کے صیغہ جمع سے ہے کہ اقل جمع تین افراد ہوتے ہیں تاہم جہاں تمام اصناف موجود نہ ہوں تو جتنے اصناف بھی موجود ہوں ان کو دینے سے ادائیگی ہوجائے گی۔

جواب:۔ اس کا جواب یہ ہے کہ للفقراء میں لام بیان استحقاق کا نہیں بلکہ بیان مصارف کے لئے ہے وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کا حق ہے نہ کہ فقراء کا وہ تو صرف مصارف ہیں لہٰذا استحقاق کا قول صحیح نہیں ان کے دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت للفقراء میں دوسرا لام جنسی ہے اور لام جنسی کا قاعدہ یہ ہے کہ جب جمع پر داخل ہوجائے تو اس کی جمعیت کو باطل کردیتا ہے پھر یہ بھی طے شدہ ہے کہ جنس کے تحقق کے لئے ایک فرد کا وجود بھی کافی ہوتا ہے تو دوسرا استدلال بھی باطل ہوا۔

تیسرے مسئلے میں جمہور کے نزدیک غیر مسلم ذمی وغیرہ کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں تاہم طرفین ذمیوں کو

---

(5) معارف السنن ص:۲۰۰ ج:۵

(6) سورۃ التوبہ آیت:۶۰

صدقۃ الفطر دینے کے جواز کے قائل ہیں گو کہ مسلم کو دینا افضل قرار دیتے ہیں ہاں صدقات نفلیہ سب کے نزدیک دینا جائز ہے۔

امام زفرؒ امام زہری اور محمد بن سیرین رحمہم اللہ تعالیٰ کے یہاں ذمیوں کو زکوٰۃ سمیت تمام صدقات دینا جائز ہیں خواہ واجب ہوں یا نفلیہ۔

مذکورہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کیونکہ فقرائہم کی ضمیر چاہے مخاطبین بہذا الحدیث کی طرف راجع ہو یا عام مسلمین کی طرف ہر دو حالتوں میں بطور اشارۃ النص اس سے مسلمان فقراء مراد ہیں کیونکہ جب تو خذ من اغنیائہم میں صرف مسلمان اغنیاء مراد ہیں اور یہ حکم وجوب زکوٰۃ انہی کے ساتھ مختص ہے تو ترد علی فقرائہم کی ضمیر کا بھی وہی حکم ہوگا۔

فایاك و کرائم اموالھم کرائم کریمۃ کی جمع ہے ای احترز من اخذ خیار اموالھم جیسے کہ زکوٰۃ الابل والغنم کے باب میں امام زہری کا قول گذرا ہے کہ متوسط درجہ کا مال وصول کیا جائے گا نہ اعلیٰ نہ ادنیٰ کیونکہ اول صورت میں مالک کو نقصان ہوگا اور ثانی میں فقراء کو الا یہ کہ مالک از خود بطیب خاطر عمدہ دیدے۔

"واتق دعوۃ المظلوم" ای اتق الظلم خشیۃ ان یدعو علیك المظلوم۔

فانھا لیس بینھا و بین اللہ حجاب ای مانع بل ھی معروضۃ علیہ تعالی ۔سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

ای لیس لھا مایصرفھا ولو کان المظلوم فیہ مایقتضی انہ لایستجاب لمثلہ من کون مطعمہ حراماً او نحو ذالك ۔

مطلب یہ ہے کہ بعض اعمال وخصائص اجابت دعا سے مانع ہوتے ہیں مگر جب وہ مظلوم بن کر دعا مانگے گا تو ان اعمال بد کے باوجود قبول ہوگی حتی کہ بعض روایات میں ہے وان کان کافراً رواہ احمد (7) من حدیث انس ۔البتہ تھانوی صاحب فرماتے ہیں۔

"ولکن المراد بقبول دعاء الفاسق والکافر انما ھو حصول مطلوبہ لاماھو

(7) بحوالہ تفسیر قرطبی ص:۲۵ ج:۲۰ فی آخر سورۃ الاعلی مکتبہ دارالاحیاء التراث العربی عن ابی ذر رضی اللہ عنہ

المقصود الاصلی من الدعاو هو اکرام الداعی وحصول الرضا من الخالق عزوجل فافهم"۔

یہ عدم حجاب کنایہ ہے سرعت ایجابت سے اور یہ مطلب بطور مفہوم مخالف نہ لیا جائے کہ دوسری اشیاء اوراللہ تبارک وتعالیٰ کے درمیان حجاب ہوتا ہے کیونکہ کوئی شے اللہ سے محجوب نہیں ہے۔ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عدم حجاب کا مطلب یہ ہے کہ اللہ پر کوئی شے مخفی نہیں ہے اور جب کسی شے کے بارے میں یہ آجائے کہ اس کے اوراللہ کے درمیان حجاب ہے تواس سے مراد منع وحرمان ہوتا ہے۔تدبر

باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمر والحبوب

"لیس فیما دون خمسة ذود" بخاری(1) میں من الابل کااضافہ ہےخمسۃ ذود میں ترکیب اضافی وتوصیفی دونوں جائز ہیں تاہم مشہوراضافت خمس الی ذود ہےذود کااطلاق مذکرومؤنث دونوں پرہوتا ہےاس لئے خمسۃ تاء کے ساتھ اور بغیرتاء دونوں طرح پڑھاجاتا ہے یہ لفظ بفتح الذال وسکون الواو ہے دفع کے معنی میں آتا ہے عموماً اونٹوں سے بھی فقروغربت دورہوجاتی ہےاس کااطلاق تین تادس اونٹوں پریادوسے دس تک پرہوتا ہےاس میں جمع ومفرد برابر ہیں۔

ولیس فیما دون خمسة اواق مؤطا(2) میں من الورق کااضافہ ہےاواقی اوقیۃ کی جمع ہے بضم الہمزۃ وتشدید الیاء بعض نے وقیہ بحذف الہمزۃ وفتح الواو بھی ذکرکیا ہےاس حدیث میں اوقیہ کی مقدار بالاتفاق چالیس درہم ہے۔

ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة وسق کی جمع ہے بفتح الواو کسرہ بھی جائز ہےایک وسق کی مقدارساٹھ صاع ہےاس طرح پانچ وسق تین سوصاع بنتے ہیں جوتقریباً سواچھبیس من ہیں۔

باب ماجاء فی صدقة الزرع والثمر والحبوب

(1) صحیح بخاری ص:۲۰۱ ج:۱''باب العشر فیما یسقی من ماء السماء والماء الجاری الخ'' کتاب الزکوٰۃ

(2) مؤطا مالک رحمہ اللہ تعالیٰ ص:۲۷۵''الزکوٰۃ فی العین من الذہب والورق'' کتاب الزکوٰۃ

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا زرعی پیداوار میں بھی دوسرے اموال کی طرح نصاب مقرر ہے یا ہر قلیل وکثیر پر عشر یا نصف عشر ہوگا؟ تو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر پیداوار پانچ وسق سے کم ہے تو اس پر کوئی صدقہ واجب نہیں ہے یہ جمہور کا مذہب کہلاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ عمر بن عبدالعزیز، مجاہد، ابراہیم نخعی، اور زہری وزفر رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک قلیل وکثیر پر صدقہ واجب ہے۔

جمہور کی دلیل مذکوہ باب کی حدیث ہے۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں زمین کی پیداوار پر وجوب صدقہ کا تو ذکر ہے مگر اس میں تعیین مقدار یا نصاب کا تذکرہ نہیں اس قسم کی روایات بخاری (3) مسلم (4) اور ابن ماجہ (5) وغیرہ میں موجود ہیں جن کے الفظ یہ ہیں۔

فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وماسقی بالنضح نصف العشر

وفی روایۃ فیما سقت الانھار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ ما عام ہے اور کوئی قرینہ یا دلیل تخصیص کی نہیں ہے لہٰذا اسے اپنے عموم پر رکھ کر ہر قلیل وکثیر پر وجوب عشر یا نصف عشر کا قول کیا جائے گا کیونکہ اصول یہ ہے کہ جب دو حدیثیں آجائیں ان میں ایک عام ہو اور دوسری خاص اور بظاہر دونوں میں تعارض ہو تو دیکھا جائے گا کہ کونسی مقدم ہے؟ اگر عام کا تقدم ثابت ہو جائے تو اسے خاص سے مخصوص کیا جائے گا اس کے برعکس اگر خاص متقدم ہو تو عام ان صورتوں میں خاص کے لئے ناسخ ہوگی جن کو دونوں شامل ہوں اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو اور یہ پتہ نہ چلتا ہو کہ کونسی متقدم ہے تو احتیاط کے پیش نظر عام کو متاخر سمجھا جائے گا۔

یہاں بھی ایسا ہی کریں گے کیونکہ تاریخ معلوم نہیں ہے اور بظاہر باب کی روایت اور مستدل حنفیہ میں

(3) صحیح بخاری ص: ۲۰۱ ج: ۱ ''باب العشر فیما یسقی من ماء السماء الخ''

(4) صحیح مسلم ص: ۳۱۶ ج: ۱ کتاب الزکوٰۃ

(5) ابن ماجہ ص: ۱۳۰ ''باب صدقۃ الزروع والثمار'' کتاب الزکوٰۃ اسی طرح مضمون کی روایات کے لئے رجوع فرمایئے۔ سنن نسائی ص: ۳۴۴ ج: ۱ ''باب مایوجب العشر ومایوجب نصف العشر'' ابوداؤد ص: ۲۲۵ ج: ۱ ''باب صدقۃ الزرع'' کتاب الزکوٰۃ

تعارض ہے کہ ایک میں (جو کہ خاص ہے) نصاب کا ذکر ہے اور دوسری عام میں نصاب کی کوئی قید نہیں تو عام کو متأخر مانا جائے گا اور کہا جائے گا کہ ہر قلیل وکثیر پر زکوٰۃ ہے۔

اعتراض:۔ یہاں صاحب تحفۃ الاحوذی اور ابن قیم نے ایک اعتراض اٹھایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اصول وہاں تو قابل عمل ہے جہاں روایات یعنی عام وخاص میں تعارض ہو مگر جہاں تعارض نہ ہو وہاں اس قاعدہ کو لاگو کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ کیونکہ یہاں عام سے مراد یہ بتلانا ہے کہ کن کن چیزوں پر عشر ہے اور کن کن اشیاء پر نصف عشر ہے جبکہ خاص کا مقصد بیان نصاب ہے لہٰذا یہاں حدیث عام بیان نصاب سے ساکت ہے تو دوسری خاص نے اسے بیان کر دیا تھا تعارض کہاں؟

جواب:۔ اصل کلمہ ما میں عموم ہے اور تعمیم میں یہ محکم ہے دوسری طرف یہ طے شدہ اصول ہے کہ الاعتبار لعموم الالفاظ دون خصوص المورد لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اول تو آپ کے اس مدعی پر کہ ایک کا مقصد بیان عشر ونصف عشر ہے اور دوسری کا مقصد بیان مقادیر کوئی دلیل نہیں دوسرے یہ خلاف اصل ہے۔ چنانچہ سیوطی نے اتقان میں براہین سے ثابت کیا ہے کہ اعتبار عموم لفظ کو ہوگا جب تک کہ کوئی دلیل خصوصیت کو مقتضی نہ ہو جائے علاوہ ازیں ہم ابن قیم کو کہتے ہیں کہ آپ تو لحوم الابل کے کچا کھانے کی صورت میں بھی نقض وضو کے قائل ہیں حالانکہ وہاں تخصیص کا جلی قرینہ موجود ہے اور یہاں آپ ما کو عموم پر نہیں چھوڑ رہے ہیں۔

پھر عموم میں ہمارا استدلال صرف اس حدیث میں لفظ ما پر منحصر نہیں ہے بلکہ قرآن کی متعدد آیات سے بھی یہی عموم مفہوم ہوتا ہے۔ مثلاً یاایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض (6) یہاں آپ کی توجیہ نہیں چلتی ہے۔ اسی طرح وآتوا حقہ یوم حصادہ (7) وخذ من اموالھم صدقۃ۔(8)

یہاں تک کہ ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں باب ماجاء فی صدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہ کے ذیل

---

(6) سورۃ البقرۃ آیت: ۲۶۷

(7) سورۃ الانعام آیت: ۱۴۱

(8) سورۃ التوبہ آیت: ۱۰۳

میں ابوحنیفہؒ کے قول کی قوت کا اقرار کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

واقوی المذاهب فی المسئلة مذهب ابی حنیفة دلیلاً واحوطها للمساکین واولاها قیاماً شکر النعمة وعلیه یدل عموم الآیة والحدیث وقد رام الجوینی علی تحقیقه ان یخرج عموم الحدیث من بین یدی ابی حنیفة بان قال ان هذا الحدیث لم یات للعموم وانما جاء بتفصیل الفرق بین ما تقل مؤنته وتکثر وأبدا فی ذالك واعاد ولیس یمتنع ان یقتضی الحدیث الوجهین العموم والتفصیل وذالك الحمل فی الدلیل واصح فی التاویل۔ (ص:۱۱۰)

اس سے تو بات اور بھی صاف ظاہر ہوگئی کہ عموم کی نفی کی کیا ضرورت ہے بلکہ اس سے عموم اور تفصیل وتمیز دونوں مراد لینے میں کیا رکاوٹ ہے؟ علاوہ ازیں زرعی پیداوار کو بجائے دیگر اموال کے بجائے خراج پر قیاس کرنا بہتر ہے کہ دونوں کے درمیان گہری مناسبت ہے تو جس طرح خراج کیلئے کوئی نصاب مقرر نہیں ہے تو اسی طرح عشر ونصف عشر کے لئے بھی نصاب متعین نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک حدیث عام کو بنیاد بنا کر ہر قلیل وکثیر پیداوار پر عشر یا نصف عشر واجب ہے۔

اس کی تائید طحاوی (9) کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔

" اخرجه فی باب العرایا عن جابر بن عبداللّٰہ وفی کل عشرة اقناء قنو یوضع فی المساجد للمساکین "۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث قوی ہے حافظ نے بھی اس کی تخریج کی ہے (10) اسی طرح زیلعی (11) نے تخریج کی ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا فیما انبتت الارض من قلیل او کثیر العشر۔

---

(9) شرح معانی الآثار ص: ۱۹۷ ج: ۲ '' باب العرایا ''

(10) تلخیص الحبیر ج: ۲ ص: ۳۷۳ '' باب زکوٰۃ المعشرات '' حدیث رقم: ۸۴۲

(11) نصب الرایہ ص: ۴۰۰ ج: ۲ '' باب زکوٰۃ الزروع والثمار '' ایضاً مصنف عبدالرزاق ص: ۱۲۱ ج: ۴ رقم حدیث: ۷۱۹۶

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

والخليفة الرشيد كتب الى رعيته فى البلاد ان يؤخذ العشرفى كل قليل و كثير ولم ينقل ان احداً انكر على عمربن عبدالعزيز(و كذا على الرشيد)۔

باب کی حدیث کی توجیہ عندالحنفیہ ایک تو صاحب ہدایہ نے کی ہے کہ خمسۃ اوسق سے مراد مال تجارت ہے چونکہ اس زمانے میں پانچ وسق کی مالیت دوسودراہم ہوا کرتی تھی اور ظاہر ہے کہ مال تجارت جب دوسودرہم سے کم ہوتو اس پر زکوٰۃ نہیں ہوتی ہے۔

مگر یہ توجیہ بہت بعید ہے ایک تو اس لئے کہ یہاں کسی مخصوص جنس کے وسق کا ذکر ہوتا تو بات بن جاتی مگر جب تخصیص کی دلیل وقرینہ نہیں تو ہر جنس کے پانچ وسق کو دوسودراہم کے برابر قرار دینا بعید از قیاس ہے۔ دوسرا دارقطنی (12) میں حضرت جابر کی حدیث میں ہے۔

لازكوة فى شئ من الحرث حتى يبلغ خمسة اوساق فاذابلغ خمسة اوساق ففيه الزكاة۔

اسی مضمون کی روایت ابوسعید خدری سے دارقطنی (13) میں اور طحاوی (14) میں عمرو بن حزم سے مروی ہے اس میں من الحرث کی تصریح سے مذکورہ توجیہ کمزور پڑ جاتی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ نہی کی روایت میں مصدق کو لینے سے منع کیا ہے کہ مالک اپنی مرضی اور صوابدید کے مطابق جس کو چاہے دیدے ساعی اسے بیت المال میں دینے پر مجبور نہیں کرسکتا۔

تیسری توجیہ حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ بیوع میں آئے گی اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک زمیندار کسی محتاج کو ایک دو درخت بطور عاریہ دیتا ہے مگر پھر بوجوہ اسے کہتا ہے کہ ان درختوں کے بجائے مجھ سے تیار کھجور یعنی پھل لیلو تو اس زمیندار پر ان درختوں کے پھل میں سے پانچ وسق کی

---

(12) سنن دارقطنی ص:۸۴ ج:۲ رقم حدیث ۱۹۰۵ ''باب لیس فی الخضر اوات صدقۃ''

(13) حوالہ بالا رقم الحدیث ۱۹۰۶ فیہ تصریح الحرث

(14) شرح معانی الآ ثار ص:۳۴۵ ج:۱ ''باب زکوٰۃ مایخرج من الارض'' کتاب الزکوۃ

مقدار تک صدقہ وعشر واجب نہیں ہوگا چونکہ ایک غریب گھرانے کے لئے عموماً پانچ وسق سال بھر کے لئے کافی ہوتے اور زمیندار بھی اکثر اتنے ہی دیدے تھے اس لئے حدیث میں اس مقدار کو مستثنیٰ کردیا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء لیس فی الخیل والرقیق صدقة

(عبداللہ بن دینار) المدنی ثقہ ان کو عدوی بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ ان کا مولی ہیں۔ (عراک بن مالک) بکسر العین وتخفیف الراء الغفاری مدنی الاصل اور ثقہ ہیں انہوں نے عمر بن عبدالعزیز کے ایام میں کوئی بات کہی تھی جس کی بناء پر یزید بن عبدالملک نے ان کو ملک بدر کر کے دہلک بھیجا تھا جو یمن کے ناحیہ پر حبشہ کے قریب ایک جزیرے کا نام ہے اس لئے ان کو فقیہ اہل دہلک کہا جاتا ہے وہیں ان کا انتقال دوسری صدی کے اوائل میں یزید بن عبدالملک کے دور خلافت میں ہوا۔

لیس علی المسلم فی فرسه ولا عبده صدقة اس بات پر اتفاق ہے کہ اس حدیث میں عبد سے مراد برائے خدمت ہے اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ تجارتی گھوڑوں پر زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ وہ قدر نصاب ہوں گویا حدیث باب جمہور کے نزدیک بھی مؤول ہے تو اگر حنفیہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہاں فرس سے مراد للخدمت اور رکوب لے لیں تو اس کو حدیث کے منافی نہیں کہا جاسکتا۔ بقیہ تفصیل باب زکوٰۃ الذہب والورق میں گذری ہے فلیراجع۔

باب ماجاء فی زکوٰۃ العسل

(محمد بن یحیٰی النیسابوری) ہوالحافظ الذہلی احد الاعلام الکباران سے امام بخاری بطور تدلیس یعنی نام کی تصریح کئے بغیر روایت کرتے ہیں اصحاب سنن اربعہ بھی ان سے روایت کرتے ہیں انہوں نے امام زہری کی روایات کو دو جلدوں میں جمع کیا ہے۔ یہ فرماتے ہیں۔ ''انفقت علی العلم مائة و خمسین الفا'' سبحان اللہ ایسے لوگوں کے علم میں آخر برکت کیوں نہ ہوگی جو علم پر کمانے کے بجائے اس پر خرچ کرتے ہیں ہمارا علم آج اس

لئے تو بے برکت ہو کر رہ گیا کہ ہم اول تو کوشش یہ کرتے ہیں کہ طالب علمی کے زمانے میں بھی علم کو ذریعہ معاش بنائیں اگر ایسا نہیں ہوسکتا تو کم ازکم ہمیں کہیں جیب سے تو خرچ کرنا نہ پڑے اس لئے آج طلبہ کی اکثریت ایسے مدارس کو ترجیح دیتی ہے جہاں وظیفہ زیادہ ملتا ہو اور ثانیاً جب سندِ فراغت وصول کرلیتے ہیں تو علم کو دنیاوی ہنر کے طور پر استعمال کر کے بھرپور تعیش کی بنیاد بناتے ہیں الا ماشاءاللہ وقلیل ماہم۔

امام ذھلی کے بارے میں حافظ نے تقریب میں لکھا ہے "ثقة حافظ جلیل مات سنه ٢٥٨ "٨٦ سال کی عمر پائی۔

(ابن ابی سلمۃ التنیسی) اس میں "ت" کا کسرہ وفتحہ دونوں جائز ہیں نون مشددہ مکسور ہے اور یا مخففہ ہے قال فی التقریب "صدوق له اوهام من كبار العاشرة"۔

(صدقۃ ابن عبداللہ) ضعیف من السابعۃ مگر ابوحاتم اور ابوزرعہ نے ان کی توثیق کی ہے علاوہ ازیں ابن ماجہ (1) اور مصنف عبدالرزاق (2) میں ان کے متابع موجود ہیں جن سے ضعف کی کمی کو پورا کیا جاسکتا ہے گو کہ ان روایات پر بھی اعتراضات تو ہیں مگر کثرت طرق سے ضعیف حدیث بھی حسن کے درجے تک پہنچ سکتی ہے۔

ابن ماجہ (3) وغیرہ میں ابوسیارہ کی روایت ہے قلت یارسول الله ان لی نحلاً قال اد العشر نیز عبداللہ بن عمر بن العاص کی روایت بھی ابن ماجہ (4) میں ہے عن النبی صلی اللّٰه علیه و سلم انه اخذ من العسل العشر۔

مصنف عبدالرزاق (5) میں ابوہریرہؓ کی حدیث ہے۔

كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل اليمن ان يؤخذ من اهل العسل العشور۔

باب ماجاء فی زکوة العسل

(1) ابن ماجہ ص: ۱۳۱ "باب زکوٰۃ العسل" کتاب الزکوٰۃ

(2) ص: ۶۳ ج: ۴ رقم حدیث ۶۹۷۲ "باب صدقۃ العسل"

(3) ص: ۱۳۱ "باب زکوۃ العسل"

(4) حوالہ بالا

(5) ص: ۶۳ ج: ۴ رقم الحدیث ۶۹۷۲ "باب صدقۃ العسل"

یہی وجہ ہے کہ امام ترمذی نے اسے جمہور کا مذہب قرار دیا ہے۔

والعمل علی هذا عند اکثر اهل العلم و به یقول احمد و اسحاق و قال بعض اهل العلم لیس فی العسل شیء۔

گوکہ ابن المنذر نے اختلاف برعکس نقل کیا ہے نافیین کو جمہور کہا ہے مگر ان کے قول سے ترمذی کی نقل بہرحال زیادہ قابل اعتماد ہے۔

ازق بفتح الہمزۃ وضم الزاء وتشدید القاف زق بکسر الزاء کی جمع ہے۔ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ زق اس جلد کو کہا جاتا ہے جو خلاف عادۃ سر کی جانب سے اتاری جائے جس میں عموماً گھی اور شہد رکھتے ہیں۔

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہا ہے امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک عسل پر زکوٰۃ نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر عشر واجب ہے کما نقلہ الترمذی۔ پھر جمہور کے آپس میں اس کی مقدار ونصاب کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کی کوئی حد مقرر نہیں جبکہ امام احمد ومحمد وابو یوسف رحمہم اللہ تعالیٰ کے مطابق وجوب العشر کے لئے دس ازق کا نصاب مقرر ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے اقل میں زکوٰۃ واجب نہیں کما فی حدیث الباب۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دس ازق تحدید نصاب کے لئے نہیں بلکہ مقدار واجبی کے بیان کے لئے ذکر ہوئے ہیں اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ دسواں حصہ واجب ہوگا چاہے وہ دسواں دس بوتلوں میں سے ایک ہو یا ایک بوتل یعنی ہزار گرام میں سے سو گرام ہو علی ہذا القیاس تاہم ہدایہ میں امام ابو یوسف سے ایک قول پانچ اوساق کا دوسرا پانچ امناء کا بھی منقول ہے اسی طرح امام محمد سے بھی ایک روایت پانچ افراق کی مروی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ایک استدلال تو یہ ہے کہ جس طرح دود القز یعنی ریشمی کیڑے سے نکلے ہوئے ریشم پر کوئی زکوٰۃ نہیں تو اسی طرح شہد پر بھی نہیں ہونا چاہیے کیونکہ یہ بھی حیوان ہے اور وہ بھی تو حکم بھی ایک ہی ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ دود القز تو پتے کھاتا ہے جس پر کوئی عشر وزکوٰۃ نہیں

بخلاف مکھی کے کہ یہ تو ثمار اور پھل کھاتی ہے جس پر عشر ہے تو اسی طرح ان سے ماہو المتولد کا حکم بھی مختلف ہوگا۔

دوسرا استدلال ان کا یہ ہے کہ باب کی روایت ضعیف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ جیسے ہم نے پہلے بتلا دیا کہ اس کے متعدد شواہد ہیں جس سے اس کی خامی کو دور کیا جاسکتا ہے خصوصاً جبکہ مقابل میں کوئی متعارض روایت بھی نہیں ہے اور رہا امام ترمذی و بخاری کا یہ کہنا کہ ''لا یصح فی ھذا الباب شئ'' اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ اس سے احتجاج ہی صحیح نہ ہو کیونکہ ایسی تو کئی احادیث ہیں جن سے ائمہ باوجود ضعف کے استدلال کر کے انہیں اپنے مذاہب کی بنیاد بناتے ہیں تو کیا وہ سب بنیادیں کمزور یا منہدم ہونگی؟؟

پھر حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مذکورہ حکم عشر اس وقت ہے کہ جب شہد عشری زمین میں پایا جائے یا بقول قاضی خان کے صحراؤں اور پہاڑوں میں شہد پر بھی عشر واجب ہے بشرطیکہ یہ ہر دو قسمیں دار اسلام میں ہوں کیونکہ دار حرب میں نہ عشر ہے اور نہ خراج۔

تنبیہ:۔ دار اسلام اور دار الحرب کی تعریفوں میں علماء کی آراء کافی حد تک متعارض ہیں اس کی کچھ کچھ وضاحت عرف الشذی میں اور نسبتاً زیادہ تفصیل کے لئے معارف السنن (6) کی طرف رجوع کیا جائے۔

باب ماجاء لازكوة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول

(ہارون بن صالح الطلحی) یہ ان کے جد الجد طلحہ کی طرف نسبت ہے صدوق ہیں۔

(عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم) ضعیف ہیں کما صرح بہ الترمذی ضعفه احمد بن حنبل وعلى بن المديني وغيرهما من اهل الحديث وهو كثير الغلط۔

مال مستفاد حاصل کردہ وحاصل شدہ دونوں کو کہتے ہیں۔ مال کی چار قسمیں ہیں ان میں سے تین صورتوں پر سب کا اتفاق ہے چوتھی اختلافی ہے۔

---

(6) دیکھئے ص: ۲۱۹، ۲۲۰ ج: ۵

پہلی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی پہلے سے غنی نہیں تھا اب بقدر نصاب مال آ گیا جس پر حولان حول نہیں ہوا۔
دوسری قسم یہ ہے کہ مال آنے سے پہلے بھی غنی وصاحب نصاب تھا مگر جو نیا مال آ گیا ہے وہ اصل یعنی پہلے مال نصاب سے جنساً مختلف ہو اس صورت میں بالاتفاق دونوں کا حولان حول الگ ہوگا اور اس مال مستفاد پر زکوٰۃ تب ہی واجب ہوگی جب اس پر سال بھر گذر جائے جیسے کہ پہلی صورت کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔
تیسری صورت یہ ہے کہ مال مستفاد اصل سے متولد ہو اور اس کی جنس میں سے ہو چونکہ یہ نتاج ہے اس لئے اس کا حولان حول اصل کے ساتھ تبعاً شمار کیا جائیگا یاد رہے کہ مال تجارت اور نقدین ایک جنس ہیں جبکہ سوائم الگ الگ اجناس ہیں۔
چوتھی اور اختلافی صورت یہ ہے کہ مال مستفاد اصل مال کی جنس میں سے تو ہے لیکن نہ نتاج ہے اور نہ ارباح ہے بلکہ کسی دوسرے سبب سے حاصل ہوا ہے نتاج کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مال سے متولد ہے اور ارباح کا مطلب یہ ہے کہ مال تجارت میں بطور نفع حاصل ہو یہاں یہ دونوں صورتیں نہ ہوں بلکہ سبب خارجی سے مثلاً ھبہ یا وراثت کے ذریعے حاصل ہوا ہو اس صورت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔
حنفیہ سفیان ثوری امام اوزاعی ابوثور رحمہم اللہ تعالیٰ اور بقول ابن العربی کمافی العارضہ امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ مال اصل کے تابع کر کے اس میں ضم کیا جائے گا اور دفعاً للحرج سب کا حول ایک ہی شمار کیا جائے گا بشرطیکہ اصل مال نصاب سے کم نہ ہو۔
امام شافعی امام احمد واسحٰق رحمہم اللہ تعالیٰ اور بقول ترمذی کے امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اس کو اصل کا تابع نہیں بنایا جائے گا بلکہ اس کا علیحدہ حساب رکھا جائے گا گویا جتنے اسباب ہونگے اتنے ہی نصاب ہونگے جیسے کہ متعدد اجناس کے متعدد نصاب ہوتے ہیں اس بارے میں امام مالک کے اور بھی اقوال ہیں۔
ائمہ ثلاثہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے اس کا طریق مرفوع اگر چہ ضعیف ہے مگر موقوف کی سند بالکل صحیح ہے ایسے ہی آثار بیہقی (1) نے ابوبکر الصدیق حضرت علی اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے بھی نقل کئے

باب ماجاء لازكوٰة على المال المستفاد حتى يحول عليه الحول

(1) بیہقی کبریٰ ص: ۹۵ ج:۴ "باب لازکاۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول"

ہیں تاہم امام ترمذی نے وفی الباب عن سرّی (بفتح السین وتشدید الراء مع المد وقیل القصر صحابیۃ) کی جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے صاحب تحفہ فرماتے ہیں ولم اقف علی حدیثھا۔

چونکہ شافعیہ وغیرہ کے نزدیک مرفوع حدیث سے استدلال نہیں ہے بلکہ اس باب میں وہ زیادہ تر اعتماد آثار اور موقوف احادیث پر کرتے ہیں کیونکہ یہ حکم مدرک بالعقل نہ ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے اسلئے حنفیہ سے جواب تضعیف حدیث کا صحیح نہ ہوگا۔

اس لئے جواب میں یوں کہا جائے گا کہ یہ پہلی صورت پر محمول ہے یعنی جس کے پاس ابتداءً مال آئے اور وہ پہلے سے غنی نہ ہو تو اس پر حولان حول تک زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

یوں پھر یہ حدیث ہمارے خلاف حجت نہیں بنے گی یا پھر اس سے مراد دوسری صورت ہے یعنی درمیان سال جو مال آیا ہے اور وہ اصل کی جنس سے نہیں ہے لہٰذا اس حدیث سے آپ کا استدلال درست نہیں کیونکہ عام قاعدہ ہے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اسے چوتھی صورت پر حمل کرنا صحیح نہیں کیونکہ یہ مفضی الی الحرج ہے کہ پھر ایک جنس کے کئی نصاب اور سال بنانے پڑیں گے ابن العربی نے بھی ایسی ہی بات کہی ہے وہ فرماتے ہیں۔

وقد كان الساعي يخرج في زمان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء فيعد السخال مع الامهات ويزكي الكل وحمل عليه ربح المال ووقع بينهم الخلاف في المستفاد فقال الشافعي: يقاس ربح المال على اصله لانه متولد منه كتولد الماشية فاما ماوقع فائدة مبتدأة فكل واحد منهما اصل بنفسه فكيف يتبع غيره؟ (قال ابن العربي) ولكن النظر الى ولد الماشية وربح الاصل اختلف ..الخ (عارضۃ ص:۱۰۳ ج:۳)

اور صاحب تحفہ کا یہ کہنا کہ حرج والی بات نص کے خلاف ہے صحیح نہیں کیونکہ اول تو نص آپ کی مراد پر درست نہیں دوسرے بخاری (2) میں ہے ان الدین یسرٌ علاوہ ازیں آپ بھی حدیث کے عموم پر نہیں چلتے نہ پھر تو صاحب کا قول اور تخصیص واستثناء نص کے خلاف ہونا چاہیئے۔

---

(2) صحیح بخاری ص:۱۰ ج:۱ "باب الدین یسر" کتاب الایمان

باب ماجاء لیس علی المسلمین جزیة

(یحی بن اکثم) بروزن اکبر صدوق ہیں الا انه رمی بسرقة الحدیث ولم یقع ذالك له وانما کانَ یری الروایة بالاجازة والوجادة من العاشرة۔

(جریر) سے مراد ابن عبدالحمید ہے۔

(قابوس بن ابی ظبیان) قال الحافظ فیه لین۔

(عن ابیہ) ای ابی ظبیان ان کا نام حصین بن جندب ہے کوفی اور ثقہ ہیں۔ عام مصنفین کی عادت جزیہ کو بعد الجہاد ذکر کرنے کی ہے امام ترمذی نے امام مالک کی پیروی کرتے ہوئے اسے زکوٰۃ میں داخل کیا ہے ابن العربی رقم طراز ہیں اول من ادخل الجزیۃ فی ابواب الصدقۃ مالک فی المؤطا اس کی وجہ یہ ہے کہ مال میں دو طرح کے حقوق ہیں۔ (۱) صدقہ یہ مسلمانوں پر ہے۔ (۲) جزیہ یہ کفار پر ہوتا ہے انہوں نے پہلی حیثیت کو دیکھتے ہوئے اسے زکوٰۃ میں شامل کرلیا۔

"لایصلح قبلتان فی ارض واحدة" لا یصلح بمعنی لایجوزیالایستقیم ہے اور قبلتان سے مراد دینان و ملتان ہے۔

کافروں کے قرب سے بچنا چاہئے:۔

اشکال:۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ کسی زمین پر دو ادیان یعنی کفر و اسلام ایک ساتھ نہیں چل سکتے ہیں حالانکہ ثبوت واخذ جزیہ سے جواز اجتماع معلوم ہوتا ہے۔

حل:۔ حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت مدنی صاحب فرماتے ہیں کہ ارض سے مراد یہاں جزیرۃ العرب ہے اور یہ حکم اس کی خصوصیت پر محمول ہے مطلب یہ ہے کہ جزیرۃ العرب میں اسلام کے سوا کسی اور مذہب کی گنجائش نہیں اس کی تائید مؤطا (1) کی روایت سے ہوتی ہے لایجتمع دینان فی جزیرة العرب اور حق تعالیٰ نے آپ کو اس ارادہ میں کامیاب فرمایا چنانچہ یہود و نصاریٰ کو حجاز سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ

باب ماجاء لیس علی المسلمین جزیة

(1) مؤطا مالک ص:۶۹۸ "باب ماجاء فی اجلاء الیہود من المدینۃ" کتاب الجامع

کے زمانہ میں نکالا گیا تھا جیسے کہ بخاری (2) نے تصریح کی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد ارض سے مطلق ہے اور ارض کی نکارت بھی اس کی طرف مشیر ہے اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ کسی زمین میں دو دین مساوی یا غالب نہیں ہو سکتے اگر ایک غالب ہے تو دوسرا مغلوب ہوگا یہ جواب تورپشتی نے دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

ای لایستقیم دینان بارض واحدة علی سبیل المظاهرة والمعادلة اما المسلم فلیس له ان یختار الاقامة بین ظهرانی قوم کفار لان المسلم اذاصنع ذالك فقد احل نفسه فیهم محل الذمی فینا ولیس له ان یجرالی نفسه الصغار واما الذی یخالف دینه دین الاسلام فلایمکن من فی بلاد الاسلام الابذل الجزیة ثم لایوذن له فی الاشاعة بدینه انتهی۔

اس کی تائید ترمذی کی روایت سے ہوتی ہے حضرت جریر بن عبداللہ کی روایت میں ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

انابریٔ من کل مسلم یقیم بین اظهر المشرکین قالوا یارسول الله ولم؟ قال لاترأی ناراهما۔

ایک اور روایت میں ہے جیسے امام ترمذی نے سمرہ بن جندب سے تعلیقاً نقل کیا ہے۔

عن النبی صلی الله علیه وسلم قال لاتساکنوا المشرکین ولاتجامعوهم فمن ساکنهم او جامعهم فهو مثلهم۔ (ص:۲۸۹ ج:۱)

یہ روایت مطلق ہے اس میں جزیرۃ العرب کی قید نہیں ہے یہ روایت ابوداؤد میں بھی ہے۔ ابن کثیر لکھتے ہیں۔

واماالاستضاءة بنار المشرکین فمعناه لاتقاربوهم فی المنازل بحیث تکونون معهم فی بلادهم بل تباعدوا منهم وهاجروا من بلادهم۔ (تفسیر ابن کثیر ص:۳۹۸ ج:۱)

---

(2) صحیح بخاری ص:۴۴۹ ج:۱ ''باب اخراج الیہود من جزیرۃ العرب'' کتاب الجہاد

ان تصریحات کے بعد اب اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہنا چاہیئے کہ کفرہ وفسقہ کا قرب امر شنیع ہے مگر تعجب ہے کہ آج مسلمان بالعموم بعض علماء بالخصوص کافروں کے ملکوں میں رہنے کو ترجیح دیتے ہیں خاص کر یورپ وامریکہ میں تو اگر کسی کو مستقل قیام کی اجازت مل جائے تو گویا وہ اعلیٰ مقصد میں کامیاب ہو گیا حالانکہ نظام کفر کے سایہ میں رہنا خود کو کفار کے ہاتھوں ذلیل کرنا ہے گو کہ ہمارے یہاں بھی نظام کوئی اسلامی تو نہیں لیکن یہاں رہنے اور ادھر جانے میں بڑا فرق ہے کیونکہ اس کا کوئی متبادل ہمارے بس وقدرت میں نہیں ہے جبکہ دارلکفر جانا کوئی حالت اضطراری نہیں اگر بالفرض عارضی طور پر جانا مجبوری ہے تو مستقل قیام میں کیا مجبوری ہے؟ واللہ اعلم۔قوت میں ہے ای الکافر اذااسلم ببلد حرب فلایقیم بھا جانا تو درکنار۔

ولیس علی المسلمین جزیۃ اس پر اجماع ہے کہ اہل ذمہ سے بلاد اسلام میں جزیہ وصول کیا جائے گا مسلمان پر کوئی جزیہ نہیں ہے اس پر بھی اجماع ہے کہ ان میں سے جو اسلام قبول کرے اس سے جزیہ ساقط ہو جاتا ہے گو کہ اہل مروان وصول کرتے مگر عمر بن عبدالعزیز نے خلافت سنبھالنے کے بعد اسے پھر معاف کر دیا ان کے بعد ہشام بن عبدالملک نے پھر نو مسلموں سے وصول کرنا شروع کیا اسی سبب سے مروانین کے خلاف قتال کی اجازت دی گئی تھی تاہم جس ذمی پر جزیہ ایک دفعہ واجب ہو چکا اور وہ اس کے بعد اسلام قبول کر لے تو اس کے بارہ میں اختلاف ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس سے وصول کیا جائے گا یعنی سابقہ واجب شدہ۔جمہور کے نزدیک وہ بھی معاف ہو جائے گا اس کی تائید طبرانی (3) کی روایت سے ہوتی ہے من اسلم فلا جزیۃ علیہ سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی یہی تفسیر مروی ہے نیز اس میں صغار و توہین ہے اور مسلمان کی توہین جائز نہیں ہے۔

پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ جزیہ تمام غیر مسلموں سے لیا جائے گا یا صرف اہل کتاب سے امام شافعی کے نزدیک جزیہ صرف اہل کتاب کے ساتھ مختص ہے مگر وہ مجوس کو بھی اہل کتاب کے حکم میں شامل مانتے ہیں امام مالک کے نزدیک سوائے مرتد کے ہر کافر سے جزیہ پر مصالحت ہو سکتی ہے ہمارے یہاں جزیہ تمام اہل

(3) معجم اوسط للطبرانی ص:۲۷۹ ج:۸ رقم الحدیث ۷۶۸۲ عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ایضا رواہ ابوداؤد فی سننہ ص:۴۳۳ ج:۲ ''باب فی الذمی یسلم فی بعض السنۃ ھل علیہ جزیۃ'' ولفظہ لیس علی مسلم جزیۃ

کتاب سے وصول کیا جاسکتا ہے مشرکین میں یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ عجم ہیں یا مجوس ہیں تو ان سے بھی لیا جائے گا مگر مشرکین عرب سے جزیہ قابل قبول نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا کفر بہت سخت ہوتا ہے کیونکہ ایسے میں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان ان کی قوم میں سے مبعوث ہوئے اور وہ انہیں کی زبان ان کو تبلیغ کرتے رہے پھر بھی یہ نہ مانیں تو ان کا انکار وکفر نا قابل فہم اور نا قابل عفو جرم ہے اس کی سزا یہی ہوسکتی ہے کہ ان کو قتل کر کے ختم کیا جائے الا یہ کہ وہ اسلام قبول کرلیں۔

ليس على المسلمين جزية عشور عشور عشر کی جمع ہے دونوں بضم العین ہیں اس سے مراد جزیہ رقبہ ہے نہ کہ اہل ظلم کا عائد کردہ ٹیکس۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ملوک العرب لوگوں سے ان کے اموال کا عشر لیتے تھے اس لئے لفظ عشور ناجائز طریقے سے لئے ہوئے مال پر بولا جانے لگا اور حدیث میں جو لفظ لعن العشار آیا ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ {اخرجہ صاحب المشکوٰۃ (4)} اسی طرح حدیث میں عشار کے انجام بد کا جو تذکرہ ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے۔ یہاں حدیث میں یہ عشر مراد نہیں بلکہ جزیہ معروفہ مراد ہے اور یہ ظلم نہیں کیونکہ جب ان کی جان ومال کی حفاظت کی ذمہ داری قبول کرلی تو حفاظت تو فوج اور پولیس سے ہوتی ہے فوج بیرون خطرات کا دفاع کرتی ہے اور پولیس اندرون نظام کو سنبھالتی ہے پھر ذمیوں کو تو فوج وپولیس میں بھرتی نہیں کیا جاسکتا ہے تو ان کی تنخواہوں علاج واسباب حرب وغیرہ کے لئے جو رقم درکار ہے اسے ان سے وصول کیا جائے گا اور مسلمانوں پر یہ اس لئے نہیں کہ وہ اس فوج مین خود بھرتی ہونگے نیز ان سے تو کبھی کبھار ہنگامی طور پر چندہ لیا جاتا ہے کما بین فی موضعہ۔

انما العشور على اليهود والنصارى وليس على المسلمين عشور۔

ابن العربی کہتے ہیں کہ امام ترمذی کو یہاں غلط فہمی ہوئی کہ انہوں نے اس کو بھی جزیہ رقبہ کہا حالانکہ یہاں اس سے مراد مال تجارت وغیرہ کا عشر مراد ہے یہاں دو چیزیں ہیں اور دنوں الگ الگ ہیں۔ (۱) ان کی جان کی بخشش اس پر یہ جزیہ دیتے ہیں تا کہ ان کا خون محفوظ ہوسکے۔ (۲) کاروبار کی اجازت کہ جسطرح مسلم کو

(4) کذا فی المعارف ص: ۲۲۷ ج: ۵

باب ماجاء فی زکوٰۃ الحلی

الحلی بضم الحاء و کسرھافکسر اللام و تشدید الیاء جمع الحلی بفتح فسکون۔

قاموس میں ہے۔

الحلی بالفتح مایزین به من مصوغ المعدنیات اوالحجارة جمع حلی کدلی اوھو جمع والواحد حلیة کضبیة الحلیة بالکسر۔

نہایہ میں ہے۔

الحلی اسم لکل مایتزین به من مصاغ الذھب والفضة .... وتطلق الحلیة علی الصفة ایضاً۔

یامعشر النساء تصدقن ولو من حلیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا استعمال کے زیورات پر جبکہ وہ سونا چاندی کے ہوں اور بقدر نصاب بھی ہوں زکوٰۃ ہے یا نہیں؟ ہاں اگر تجارت کے زیورات ہوں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ ہے اور اگر نقدین کے علاوہ موتیوں اور زمرد وغیرہ جواہرات کے ہوں تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے الا یہ کہ وہ تجارت کے لئے ہوں، تو اس میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب جمہور کا ہے کہ زکوٰۃ واجب ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، ابن المبارک، سعید ابن المسیب، سعید بن جبیر، وعطا، محمد بن سیرین جابر بن زید، مجاہد، زہری، طاؤس، میمون بن مہران، ضحاک، علقمہ، اسود، عمر بن عبدالعزیز، اوزاعی، ابن شبرمہ، حسن بن حی، ابراہیم النخعی رحمہم اللہ تعالی اور صحابہ میں سے حضرت عمر بن الخطاب، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمرو، اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ایک قول امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا بھی اسی کے مطابق ہے۔

دوسرا مذہب عدم وجوب کا ہے یہ امام مالک امام احمد اور ایک قول مشہور کے مطابق امام شافعی کا مذہب ہے۔

قال احمد خمسة من الصحابة لایرون فی الحلی زکوٰۃ ابن عمر وعائشة

وانس وجابر واسماء رضی اللہ عنھم۔

تیسرا مذہب حضرت انس اور حضرت اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہما کا ہے ان کے نزدیک ان میں زکوٰۃ بس یہی ہے کہ عاریۃ کسی کو دیدیا جائے رواہ الدارقطنی عنہما۔

چوتھا قول بیہقی (1) نے حضرت انس سے یہ نقل کیا ہے کہ زیورات پر فقط ایک دفعہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

(۱) جمہور کا استدلال ابوداؤد (2) اور دارقطنی (3) میں ام سلمہ کی روایت سے ہے۔

انها کانت تلبس اوضاحا من ذهب فقالت یارسول الله اکنز هو؟ فقال اذاأدیت زکاته فلیس یکنز۔

حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے درایہ میں حافظ نے فرمایا قوّاہ ابن دقیق العید۔

(۲) دوسرا استدلال (4) ابوداؤد میں حضرت عائشہ کی روایت سے ہے اس میں ہے عبداللہ بن شداد فرماتے ہیں۔

دخلنا علی عائشة زوج النبی صلی الله علیه وسلم فقالت دخل علی رسول الله فرأی فی یدی فتخات من ورق فقال ماهذا یاعائشة ؟ فقلت صنعتهن اتزین لك یارسول الله قال اتؤدین زکاتهن؟ قلت لا اوماشاء الله قال هو حسبك من النار اخرجه الحاکم فی مستدرکه وقال صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه وقال الحافظ فی الدرایة قال ابن دقیق العید هو علی شرط مسلم۔

(۳) تیسرا استدلال مسند احمد (5) میں اسماء بنت یزید کی روایت سے ہے۔

باب ماجاء فی زکوة الحلی

(1) تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ ص:۲۲۰ و ۲۲۱ ج:۴ رقم مسئلہ ۴۵۰

(2) سنن ابی داؤد ص:۲۱۸ ج:۱ ''باب الکنز ماھو وزکوٰۃ الحلی'' کتاب الزکوٰۃ

(3) لم اجدہ فی دارقطنی لکن رواہ الحاکم فی المستدرک ص:۳۹۰ ج:۱ ''التغلیظ فی منع الزکوٰۃ''

(4) ص:۲۱۸ ج:۱ ''باب الکنز ماھوالخ''

(5) ص:۴۴۶ ج:۱۰ رقم حدیث ۲۷۶۸۵

قالت دخلت انا وخالتی علی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وعلیھا اسورۃ من ذھب فقال لنا اتعطیان زکاتھم؟ قالت فقلنا لا قال اماتخافان ان یسور کما اللّٰہ اسورۃ من نار؟ أدیاذ کاتھم۔

حافظ نے اسے تلخیص (6) میں نقل کر کے اس پر سکوت کیا ہے تاہم اس روایت میں کچھ ضعف ہے مگر استشہاد کے لئے اسے پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۴) دار قطنی (7) میں فاطمۃ بنت قیس اور عبداللہ بن مسعود کی حدیثیں ہیں بالترتیب نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان سے چالیسواں وصول فرمایا اور ابن مسعود کو بیس مثقال میں سے نصف مثقال دینے کا حکم دیا۔

(۵) ابوداؤد (8) میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے۔

ان امرأۃ اتت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ومعھا ابنۃ لھا وفی یدابنتھا مسکتان غلیظتان من ذھب فقال لھا اتعطین زکوٰۃ ھذا؟ قالت لا قال ایسرک ان یسورک اللّٰہ بھما یوم القیامۃ سوارین من نار؟ قال فخلعتھما فالقتھما الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وقالت ھما للّٰہ۔

اس حدیث کے بارہ میں ابن القطان کہتے ہیں اسنادہ صحیح منذری نے مختصر میں لکھا ہے اسنادہ لا مقال فیہ۔

(۶) حافظ نے درایہ میں لکھا ہے۔ اخرج ابن ابی شیبۃ باسناد ضعیف ان عمر کتب الخ

(۷) مصنف عبدالرزاق (9) میں ابن مسعود کا اثر ہے فی الحلی زکاۃ۔

(۸) دار قطنی (10) میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مروی ہے۔

---

(6) تلخیص الحبیر ص: ۳۸۴ ج: ۲ رقم حدیث ۸۵۳ ''باب زکوٰۃ الذھب والفضۃ''

(7) دار قطنی ص: ۹۲ ج: ۲ رقم حدیث فاطمۃ بنت قیس رضی اللہ عنہا ۱۹۳۷ رقم حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۱۹۳۹

(8) ص: ۲۱۸ ج: ۱ ''باب الکنز ما ھوالخ''

(9) مصنف عبدالرزاق ص: ۸۳ ج: ۴ ''باب التبر والحلی''

(10) دار قطنی ص: ۹۲ ج: ۲ رقم الحدیث ۱۹۳۸

عن عبداللہ بن عمرو انه كان يكتب الى خازنه سالم ان يخرج زكاة حلى بناته

كل سنة ۔

لہٰذا امام ترمذی کا یہ کہنا کہ ولا يصح فى هذا عن النبى صلى الله عليه وسلم شئ صحیح نہیں ہے یا تو انہوں نے یہ حکم اپنے علم کے مطابق لگایا ہوگا یا پھر اپنے طریقین کے متعلق ورنہ مذکورہ بالا مستدل طرق میں بعض کی اسانید نہایت پختہ ہیں۔

اہم بات یہ ہے کہ مبارکپوری صاحب نے اس مسئلے میں نہ صرف حنفیہ کا ساتھ دیا ہے بلکہ وجوب زکوٰۃ پر سخت موقف اختیار کر کے اس کے اثبات پر دلائل اکھٹے کئے ہیں۔ من شاء التفصيل فليراجعه

جو حضرات عدم وجوب کے قائل ہیں ان کا پہلا استدلال حضرت جابر کی مرفوع حدیث سے ہے۔ ليس فى الحلى زكاة رواه ابن الجوزى فى التحقيق۔ (11)

لیکن امام بیہقی اس کے متعلق معرفہ میں فرماتے ہیں۔

فاما ما يروى عن جابر مرفوعاً ليس فى الحلى زكاة فباطل لا اصل له وانما يروى

عن جابر من قوله ۔

دوسرے وہ کچھ آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں لیکن سبل السلام میں ہے ولكن بعد صحة الحديث لا اثر للآثار خلاصہ یہ ہے کہ ان حضرات کے پاس اپنے موقف پر کوئی دلیل نہیں ہے یوں مذکورہ احادیث صحت کے ساتھ ساتھ معارض سے بھی محفوظ ہیں جس سے استدلال میں قوت ومتانت اور بڑھتی ہے ہاں یہ لوگ کچھ اعذار پیش کرتے ہیں مگر وہ قابل التفات نہیں مثلاً یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث ابتدائی حالت پر محمول ہیں جب سونے کا استعمال ممنوع تھا پھر جب عورتوں کے لئے اس کا استعمال مباح کیا گیا تو اس کے ساتھ زکوٰۃ کا حکم بھی واپس لے لیا گیا۔

اس کے جواب میں امام بیہقی (12) فرماتے ہیں۔

(11) کذا فی سنن الکبری للبیہقی ص:١٣٨ ج:٤ "باب من قال لا زکاۃ فی الحلی" ایضا رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ ص:٨٢ ج:٤ رقم حدیث:٧٠٣٢

(12) راجع للتفصیل نصب الرایہ ج:٢ ص:٣٨٤۔١٢ شاکر

كيف يصح هذالقول من حديث ام سلمة رضى الله عنها وحديث فاطمة بنت قيس وحديث اسماء فيها التصريح بلبسه مع الامر بالزكاة۔

یہ حضرات کبھی یہ بھی کہتے ہیں کہ وجوب زکوٰۃ ضرورت سے زائد زیورات میں ہے مگر فادیا زکاۃ ہذالذی فی ایدیکما کے الفاظ سے اس کی صراحۃً نفی ہوتی ہے یہ روایت ترمذی کے علاوہ مسند احمد (13) مصنف ابن ابی شیبۃ (14) میں ہے۔

نافیین کبھی یہ تاویل کرتے ہیں کہ ان روایات میں زکوٰۃ سے مراد اعارہ یا نفل ہے مرقات میں ہے۔

وهما فى غاية البعد اذ لاوعيد فى ترك التطوع والاعارة مع انه لايصح اطلاق الزكاة على العارية لاحقيقة ولامجازاً۔

باقی رہا باب کی حدیث میں لوکا استعمال ولومن حلیکن تو اول تو ہمارا استدلال اس روایت پر موقوف نہیں دوسری بات یہ کہ ابوطیب سندھی شرح ترمذی میں فرماتے ہیں۔

وانما ذكر لو لدفع توهم من يتوهم ان الحلى من الحوائج الاصلية ولاتجب فيه الزكاة۔

مطلب یہ ہے کہ اس جملے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ حدیث میں دیگر صدقات کا بیان بطور وجوب ہے اور زکوٰۃ الحلی کا بطور نفل اور اسے لو کے قاعدے پر مبنی کیا جائے کیونکہ یہ تو خلاف ظاہر ہے اور ظاہر کو بلاوجہ ترک کرنا اصول کے خلاف ہے۔

وابومعاوية وهم فى حديثه یعنی ابومعاویہ نے ابن اخی زینب پر "عن" داخل کر کے وہم کی پیروی کی ہے کیونکہ اس طرح تو عمرو بن الحارث اور ابن اخی زینب دونوں الگ الگ اشخاص ہو جائیں گے حالانکہ یہ ایک ہی شخص ہے کما قال شعبۃ حاصل یہ کہ ابن اخی زینب الگ شخص نہیں بلکہ یہ عمرو بن الحارث کی صفت ہے لہٰذا لفظ عن کا اضافہ غلط ہے صحیح یہ ہے کہ بغیر عن کے کہا جائے۔

---

(13) مسند احمد بن حنبل ج:۱۰ ص:۴۴۶ رقم حدیث ۲۷۶۸۵

(14) مصنف ابن ابی شیبہ ج:۳ ص:۱۵۳ "فی الحلیٰ زکوٰۃ ام لا"

سواران یہ سوار کا تثنیہ ہے سوار کتاب کے وزن پر بھی پڑھا جاسکتا ہے ارغاب کے وزن پر بھی صحیح ہے
اس کی جمع اسورۃ واساور واساورۃ تینوں آتی ہے کنگن کو کہتے ہیں۔
اتؤدیان زکاتہ یہ ضمیر یاذہب کی طرف عائد ہے یا ماذکر من السوارین کی طرف؟ طیبی کہتے ہیں کہ
یہاں ضمیر بمعنی اسم اشارہ ہے کمافی قولہ تعالیٰ لافارض و لابکر عوان بین ذالک۔ الآیۃ

باب ماجاء فی زکوٰۃ الخضروات

(محمد بن عبدالرحمن بن عبید) القرشی مولی آل طلحۃ کوفی ثقۃ من السادسۃ۔

(عیسی بن طلحۃ) التیمی المدنی ثقۃ فاضل من کبار الثالثۃ۔

الخضراوات خضراء کی جمع ہے شرح ابی طیب میں ہے کہ یہ خضر بفتح الخاء وکسر الضاد کی جمع ہے بوزن ''کتف'' سبزی اور ترکاری وغیرہ کو کہتے ہیں۔

وھی البقول یہ بعض رُوات کی طرف سے خضراوات کی تفسیر ہے۔

"فقال لیس فیھا شیئ" ملاعلی قاری نے وجوب عشروزکوٰۃ کے سلسلہ میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے کہ امام مالک وشافعی کے نزدیک عشروزکوٰۃ صرف ان چیزوں پر ہے جن کو ناپا یا تولا جاتا ہو ان میں قوت ہو انہیں ذخیرہ اور سٹور کیا جاسکتا ہو اور مع ہذا وہ پانچ وسق یا اس سے زائد ہوں چونکہ سبزیوں اور پھلوں میں یہ علت نہیں ہے لہٰذا ان پر زکوٰۃ نہیں ہوگی کیونکہ قوت والی اشیاء پر حیات موقوف ہے لہٰذا ان میں غرباء کا حق رکھا گیا۔

امام احمد وصاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے ہاں اگرچہ ان میں قوت کی شرط تو نہیں ہے تاہم باقی شرائط کے یہ بھی قائل ہیں سبزیوں میں چونکہ باقی شرائط نہیں اس لئے ان میں زکوٰۃ نہیں ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہادی اور قاسم کے نزدیک گھاس اور لکڑیوں کے علاوہ باقی ہر پیداوار میں عشر ہے گھاس اس حدیث کی بناء پر مستثنیٰ ہے ''الناس شرکاء فی ثلاث''۔

ائمہ ثلاثہ وصاحبین رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے۔

حنفیہ کے دلائل تفصیلاً باب الصدقۃ فی الزرع والحبوب میں گذرے ہیں اعادہ کی ضرورت نہیں تاہم

اجمالاً اتنا بتلانا ضروری ہے کہ حنفیہ کا استدلال ان نصوص سے ہے جن میں عموم ہے مثلاً خذ من اموالھم صدقۃ (1) وقولہ مما اخرجنا لکم من الارض (2) وقولہ وآتو حقہ یوم حصادہ الآیات اور احادیث میں سے فیما سقت السماء والعیون العشر (3) کما فی الباب الآتی وغیرہا۔

ائمہ ثلاثہ ان نصوص کی اس حدیث سے تخصیص کرتے ہیں مگر اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیث ضعیف ہے لہٰذا اس سے ان نصوص قطعیہ کی تخصیص جائز نہیں۔ کما قال الترمذی اسناد ھذا الحدیث لیس بصحیح ولیس یصح فی ھذا الباب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم شیءٌ۔

اس پر مبارکپوری صاحب نے یہ کہا ہے کہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے جن کا مجموعہ مخصص ہوسکتا ہے اور اس میں حافظ زیلعی کا قول بھی نقل کیا ہے۔

وقد ذکرھا (4) مع بیان ضعفھا الحافظ الزیلعی فی نصب الرایۃ وقال بعد ذکرھا قال البیھقی (5) وھذہ الاحادیث یشھد بعضھا بعضاً ومعھا قول بعض الصحابۃ

ویسے بھی امام ترمذی نے جس مرسل کا حوالہ دیا ہے جسے دارقطنی (6) نے روایت کیا ہے حنفیہ کے اصول کے مطابق اسے رد کرنا مشکل ہے اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ خضروات میں زکوٰۃ کی دو حیثیتیں ہیں۔ (۱) بیت المال میں دینے کی۔ (۲) براہ راست فقراء میں تقسیم کرنے کی چونکہ سبزیاں رکھنے سے خراب ہوجاتی ہیں لہٰذا حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا مقصد پہلی حیثیت وطریقہ کو نفی کرنا ہے نہ کہ دوسرے کو بالفاظ دیگر آپ نے

زکوۃ الخضراوات

(1) سورۃ التوبہ آیت: ۱۰۳

(2) سورۃ البقرہ آیت: ۲۶۷

(3) صحیح بخاری باب العشر فیما یسقی من ماء السماء ج: ۱ص: ۲۰۱

(4) نصب الرایۃ' باب زکاۃ الزروع والثمار'' ج: ۲ص: ۳۹۸ الی ۴۰۳ کتاب الزکوۃ

(5) السنن الکبریٰ للبیہقی ج: ۴ص: ۱۲۸، ۱۲۹'' الصدقۃ فیما یزرعہ الآدمیون''

(6) دارقطنی رقم حدیث: ۱۸۹۹ ج: ۲ص: ۸۳

ساعی کو وصول کرنے سے روکا ہے نہ کہ مالک کو اداء کرنے سے لہٰذا حکام اس پر سے عشر حاصل نہیں کریں گے بلکہ مالک اپنی صوابدید پر جس کو چاہے دیدے گو کہ مقدار خارج قلیل ہو۔
خلاصہ یہ ہے کہ اس پر دیانۃً زکوۃ ہوگی نہ کہ قضاءً اس سلسلہ میں پہلے ابن العربی کا قول گذرا ہے کہ۔
واقوی المذاهب فی المسالة مذهب ابی حنیفة دلیلاً واحوطها للمساکین واولاها قیاماً شکر النعمة وعلیه یدل عموم الآیة والحدیث۔

باب ماجاء فی الصدقة فیمایسقی بالانهار وغیرها

(مدنی) مبتدا مقدر کی خبر ہے ''ای ہو مدنی''، جن نسخوں میں المدنی معرفہ ہے ان کے مطابق یہ عاصم کی صفت ہے۔ (الحارث بن عبدالرحمٰن) صدوق من الخامسۃ ان کو وہم ہو جاتا تھا۔

(بسر بن سعید) بضم الباء جلیل من الثانیة۔

فیما سقت السماء یہ خبر مقدم ہے اور العشر مبتدا مؤخر ہے ترکیب اس طرح ہوگی ''العشر واجب فیما سقت السماء'' سماء سے مراد بارش ہے گویا ذکر محل اور مراد حال ہے پھر اس سے بارش کی تخصیص مراد نہیں بلکہ جو زمین کسی بڑی مؤنت کے بغیر جس پانی سے بھی سیراب ہو جاتی ہے اس کا یہی حکم ہوگا مثلاً نالیوں سے نہروں سے اور کاریزوں اور چشموں سے۔

(والعیون) یہ عین کی جمع ہے چشمہ کو کہتے ہیں یہاں مراد ایسے چشمے ہیں جو زمین کے اوپر ہوں یعنی اُن کا پانی نکالنے کیلئے کسی زیادہ محنت کی ضرورت نہ پڑتی ہو۔

(النضح) شرح ابی طیب میں ہے۔ بفتح النون وسکون المعجمة بعدهامهملة وهو فی الاصل مصدر بمعنی السقی۔ نہایہ میں ہے النواضح هی الابل یسقی علیها والواحد ناضح یہاں بھی اونٹ کی تخصیص کرنا مراد نہیں بلکہ جس جانور سے بھی رہٹ وغیرہ چلا کر پانی نکالا جائے اس کا حکم بھی نصف العشر ہوگا گویا عشر کا مدار عدم مؤنت ہے اور نصف العشر کا مؤنت پر ہے۔

یہ حدیث اپنے عموم کی وجہ سے حنفیہ کی دلیل ہے کہ عشر میں قلیل وکثیر کی قید نہیں بلکہ ہر پیداوار پر عشر ہوگا

کما مر تفصیلہ۔

تاہم اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ عشر یا نصف عشر کی ادائیگی رفع المؤنت (یعنی اخراجات) کے بعد ہوگی مثلاً مزدوروں کی تنخواہیں وغیرہ نکالکر پھر عشر ادا کرے یا اس سے پہلے تو عند الحنفیہ اس سے پہلے کیونکہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا فرق کرنا اور الگ الگ حکم مقرر کرنا کہ اس قسم کی زمینوں پر عشر ہوگا اور اسطرح کی زمینوں پر نصف عشر یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ یہ حکم اخراجات منہا کرنے سے قبل ہے ورنہ تو حکم ایک ہی ہوتا کیونکہ جب اخراجات نکالے جائیں پھر تو دونوں طرح کی زمینیں اور پیداوار برابر ہوگئیں۔ تدبر

اگر کوئی زمین ایسی ہے کہ جس کی ضرورت نہری اور بارش کے پانی سے پوری نہیں ہوتی ہے بلکہ اسے رہٹ کا پانی بھی دیا جاتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس میں دونوں طرح کا پانی علی السویہ استعمال ہوتا ہو دوسری یہ کہ ایک پانی اقل ہو۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (1) میں ان دونوں کے الگ الگ حکم بیان کئے ہیں وہ فرماتے ہیں۔

دل الحديث على التفرقة فى القدر المخرج الذى يسقى بنضح او بغير نضح فان وجد مايسقى بهما فظاهره انه يجب فيه ثلاثة ارباع العشر (یعنی آدھے سے نصف العشر اور باقی آدھے سے عشر) اذاتساوى ذالك وهو قول اهل العلم قال ابن قدامة لانعلم فيه خلافاً وان كان احدهما اكثر (یہ دوسری صورت ہے) كان حكم الاقل تبعاً للاكثر نص عليه احمد وهو قول الثورى وابى حنيفة واحد قولى الشافعى (تحفة الاحوذى)

پھر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ تمام حبوب یعنی اناج وغلہ کی تمام اجناس پر عشر ہے مثلاً گندم، چاول، لوبیا، جو اور دالیں وغیرہ یہی ائمہ اربعہ کا بھی مذہب ہے۔

حسن بصری، حسن بن صالح، ثوری ابن سیرین اور شعبی کے نزدیک صرف چار اشیاء پر زکوٰۃ ہے گندم،

باب ماجاء فى الصدقة فيمايسقى بالانهار وغيرها

(1) فتح الباری ج:۳ ص:۳۴۹ "باب العشر فیما یسقی من ماء السماء و بالماء الجاری" کتاب الزکوٰۃ

جو، کھجور، اور کشمش پر۔
ان کا استدلال طبرانی (2) حاکم (3) اور دار قطنی (4) کی روایت سے ہے جو ابوموسی اشعری اور معاذ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لهما: لاتاخذالصدقة الامن هذه الاصناف الاربعة الشعير والحنطة والزبيب والتمر قال البيهقى (5) رواته ثقات وهو متصل۔

شوکانی نے بھی اس قول کو ترجیح دی ہے۔
جمہور کی دلیل آیات واحادیث کا عموم ہے جن میں نہ کسی جنس کا استثنا ہے اور نہ کوئی قید و تخصیص ہے۔
فریق مقابل کے مستدل کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اتنی قوی نہیں جو ان عمومات کا مقابلہ کر سکے کیونکہ اس میں ایک راوی طلحہ بن یحی مختلف فیہ ہے جبکہ جمہور کی مستدل روایات انتہائی قوی ہیں اگر بالفرض اس کو صحیح مان بھی لیں تب بھی اس سے اشیاء اربعہ مین حصر لازم نہیں آتا کیونکہ لاتاخذ الصدقة الا من هذه الاصناف الاربعة میں حصر اضافی ہے۔ ملا علی قاری فرماتے ہیں والحصر فيه اضافي ۔صاحب تحفہ کہتے ہیں کہ حصر اضافی کی دلیل یہ ہے کہ مستدرک حاکم (6) میں حضرت معاذ سے روایت ہے۔

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيماسقت السماء والبعل والسيل العشر وفيماسقى بالنضح نصف العشر وانما يكون ذالك فى التمر والحنطة والحبوب واما القثاء والبطيخ والرمان والقصب فقد عفى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحاكم هذاحديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه۔

(2) رواہ الطبرانی فی الکبیر بحوالہ مجمع الزوائد ج:۳ ص:۲۲۱ رقم حدیث:۴۳۹۹ ''باب زکاۃ الحبوب''
(3) مستدرک حاکم ج:۱ ص:۴۰۱ ''اخذ الصدقۃ من الشعیر والحنطۃ''
(4) دار قطنی ج:۲ ص:۸۴ ''لیس فی الخضر اوات صدقۃ'' رقم ۱۹۰۴
(5) سنن الکبری للبیهقی ج:۴ ص:۱۲۵ ''باب لاتؤخذ صدقۃ شئ من الشجر غیر النخل والعنب''
(6) مستدرک حاکم ج:۱ ص:۴۰۱ ''اخذ الصدقۃ من الحنطۃ والشعیر'' قال ہذا حدیث صحیح الاسناد علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ

اس حدیث میں حبوب کا ذکر ہے اور زبیب وشعیر کا نہیں پھر اس میں ''ما'' کا لفظ بھی عام ہے جو حصر کی نفی کرتا ہے وہ الگ بات ہے کہ رمان وغیرہ پر زکوۃ ہے یا نہیں کیونکہ یہ بحث پہلے گذر چکی ہے۔

معارف (7) میں ہے کہ یہ اختلاف ایسا ہی ہے جیسے کہ اموال ربویہ میں اختلاف ہے کہ آیا ربوا اشیاء ستہ میں منحصر ہے یا علت کی بناء پر دوسرے اموال کو بھی شامل ہے جیسے کہ ہدایہ میں ہے۔ والحکم معلول باجماع القائسین '(باب الربوا) ۔

دوسری حدیث میں عن ابیہ سے مراد عبداللہ بن عمرؓ ہے۔

(سن) ای شرع وقرر۔

عثریا بفتح العین والثاء وکسر الراء وتشدید التحتانیۃ۔

قاموس میں ہے العثری ما سقه السماء بعض شراح جیسے تورپشتی وغیرہ نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ اس طرح پھر کلام میں تکرار لازم آئے گا کیونکہ یہی مطلب تو پہلے جملے فیما سقت السماء والعیون میں بھی بتلایا گیا ہے تاہم اتنی بات ہے کہ اس لفظ کے مطلب میں شراح کی عبارات کافی مختلف ہیں اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ ہر شارح نے اپنے علم اور علاقے کے عرف ورواج کے مطابق جو مطلب سمجھا ہے اسی سے تعبیر کیا ہے چنانچہ نہایہ میں ہے۔

هو من النخل الذی یشرب بعروقه من ماء المطر یجتمع فی حفیرة

یعنی تالاب میں بارش کے جمع شدہ پانی سے خود بخود اپنی جڑوں سے پانی چوستا ہو۔

ابن الفارسی نے المجمل میں لکھا ہے العثری ماسقی النخل بالماء الجاری ۔بعض نے کہا کہ نمناک زمین مراد ہے جس میں اکثر پانی رہتا ہو کسی پانی کے قریب کی وجہ سے یا نشیب میں واقع ہونے کی وجہ سے مثلاً'

بعض نے کہا کہ یہ لفظ عاثور سے ہے بمعنی کاریز کے شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یعنی جو پانی کی نالیاں زمین میں ہوں بعض نے کہا کہ عثور سے ہے بمعنی الوقوف علی شئ والمراد ههنا الاشجار التی تکون علی شط الماء وتشرب بعروقها۔

---

(7) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۳۴ ''باب ما جاء فی الصدقۃ فیما یسقی بالانہار وغیرہا''

ان سب اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ مراد وہ زمین ہے جس کو پانی پلانے میں کوئی بڑی مؤنت وتکلف کی ضرورت نہ ہو خواہ وہ جاری پانی کے کنارے ہوں یا سمندر وتالاب کے کنارے پر ہوں یا نمناک زمین میں ہوں اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں وفیما سقی بالنضح کہا گیا جس سے مذکورہ مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

العشور یہاں بھی سابقہ حدیث کی طرح ترکیب کی جائے گی یہ لفظ بفتح العین بھی پڑھا جا سکتا ہے اور بضم العین بھی ترجیح میں اختلاف ہے کہ ضمہ اصح ہے یا فتحہ تاہم ایک اور روایت میں جو ''عشور اہل الذمۃ'' آتا ہے وہ بالضمۃ ہے گو کہ لفظی فرق دونوں میں نہیں ہے۔

باب ماجاء فی زکاۃ مال الیتیم

(محمد بن اسماعیل) سے مراد امام بخاری ہیں جن کی جلالت شان پر اتفاق ہے۔

(ابراہیم بن موسیٰ) ثقہ اور حافظ ہیں امام بخاری امام مسلم اور امام ابوداؤدان سے براہ راست اور باقی بالواسطہ روایت کرتے ہیں۔

''أَلَا'' تنبیہ کے لئے ہے۔

من ولی بفتح الواو وکسر اللام ملا علی قاری نے مرقات میں لکھا ہے کہ مشکوٰۃ کے بعض نسخوں میں بضم الواو وتشدید اللام المکسورہ آیا ہے جس کے معنی ہیں ای صار ولی الیتیم۔

له مال یہ یتیم کی صفت ہے ای من صار ولیالیتیم ذی مال۔

فلیتجر بتشدید التاء تجارت کرتا رہے اس میں۔

فیه کی ضمیر مال یتیم کی طرف لوٹتی ہے۔

ولا یترکہ نہی کا صیغہ ہے بعض نے نفی کا بنایا ہے لہٰذا مجزوم ومتحرک دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے مگر اول بہتر ہے۔

حتی تاکلہ الصدقة ای تنقصه وتفنیه لان الاکل سبب الفناء۔ ابن الملک نے لکھا ہے ای یاخذ الزکاۃ منها فینقص شیئاً فشیئاً۔

یہ مطلب ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق ہے گویا ان کے نزدیک صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد اس کا نان ونفقہ ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے حضور علیہ السلام فرماتے ہیں اپنی اولاد کو کھانا کھلانا یہ بھی صدقہ ہے اپنی زوجہ کو کھلانا بھی صدقہ ہے اور خود کھانا بھی صدقہ ہے تو مطلب یہ ہوا کہ ولی کو چاہیے کہ یتیم کے مال میں تجارت کرے تاکہ وہ مال اس یتیم کے نفقہ وخرچہ میں ختم نہ ہوجائے اور یہ مطلب زیادہ صحیح ہے کیونکہ نفقہ سے تو مال کا ختم ہونا معقول ہے مگر زکوٰۃ سے مال کیسے ختم ہوگا ار کیسے فنا ہوگا کیونکہ جب مال نصاب سے تھوڑا سا بھی کم ہوجائے گا تو اس پر تو زکوٰۃ نہیں ہوگی تو کیسے ختم وفنا ہوگا؟

اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کما مر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یتیم کے مال پر زکوٰۃ ہے ہمارے نزدیک اس پر زکوٰۃ نہیں گو کہ وہ نصاب سے زیادہ ہو اور حول بھی اس پر گذرے امام سفیان ثوری اور عبداللہ بن مبارک کا بھی یہی مذہب ہے یاد رہے کہ یتیم سے مراد نابالغ ہے گو کہ اس کے والدین زندہ ہوں۔

اس بارے میں کوئی صحیح ومرفوع اور صریح حدیث کسی کے پاس نہیں بلکہ دونوں فریقین یا تو عمومات سے استدلال کرتے ہیں یا پھر موقوف آثار سے۔

ائمہ ثلاثہ کی ایک دلیل تو باب کی روایت ہے جس کا ایک جواب ہماری طرف سے ہوگیا کہ صدقہ سے مراد زکوٰۃ نہیں بلکہ نان ونفقہ ہے یعنی اس کا خرچہ تاہم اس جواب پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام شافعی نے یوسف بن ماہک سے روایت کیا ہے کہ ابتغوا فی اموال التیامی لاتاکلھا الزکوٰۃ اس میں صدقہ کے بجائے زکوٰۃ کی تصریح ہے۔

اسی طرح حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت جو اوسط للطبرانی (1) میں ہے اس میں بھی زکوٰۃ کا لفظ آیا ہے مگر اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت تو مرسل ہے اور دونوں کا مجموعی جواب یہ ہے کہ روایت بالمعنی ہے۔

باب ماجاء فی زکاۃ مال الیتیم

(1) رواہ الطبرانی فی الاوسط ج:۵ ص:۸۹،۹۰ رقم حدیث:۴۱۶۴ انظر للتفصیل مجمع الزوائد ج:۳ ص:۲۰۷ رقم حدیث ۴۳۵۹ ''باب زکوٰۃ مال الایتام''

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس باب میں کوئی روایت مرفوع کے طور پر صحیح نہیں ہے چنانچہ ابن العربی(2) نے العارضہ میں تصریح کی ہے ولیس فیہا اثر یعول علیہ الامارو ی عن عمرو عائشۃ واضح رہے کہ حضرت عمرو عائشہ کی کہ یہ روایتیں موقوف ہیں کما سیاتی۔ باب کی حدیث کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں۔

وانما روی ھذاالحدیث من ھذاالوجہ وفی اسنادہ مقال لان المثنیٰ بن الصباح یضعف فی الحدیث۔

تیسرا جواب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مراد یتیم سے وہ لڑکا ہے جو ہوتو بالغ مگر سمجھ بوجھ کی کمی کی وجہ سے اپنے مال میں خود تصرف کرنے سے ممنوع ہو مگر یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے۔

جمہور کی دوسری دلیل حضرت عمر کی موقوف حدیث (3) ہے۔

اتجروا فی اموال الیتامی لاتاکلھا الزکاۃ رواہ البیھقی وقال اسنادہ صحیح۔

ان کی تیسری دلیل مؤطا (4) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا عمل ہے۔

عن عبدالرحمن بن القاسم عن ابیہ قال کانت عائشۃ تلینی واخالی یتیمین فی حجرھا فکانت تخرج من اموالنا الزکاۃ۔

ان دونوں کا جواب شیخ ابن ہمام (5) نے یوں دیا ہے۔

واماماروی عن عمروابنہ وعائشۃ رضی اللہ عنھم من القول بالوجوب فی مال الصبی والمجنون لایستلزم کونہ عن سماع اذیمکن الرأی فیہ فیجوز کونہ بناء علیہ فحاصلہ قول صحابی عن اجتھاد عارضہ رای صحابی آخر۔

(2) عارضۃ الاحوذی ج:۳ص:۱۱۰

(3) السنن الکبری للبیہقی ج:۴ص:۱۰۷ ''باب من تجب علیہ الصدقۃ'' قال ہذا اسناد صحیح لکن اعترض علیہ صاحب الجوہر النقی قال قلت کیف یکون صحیحا ومن شرط الصحۃ الاتصال وسعید ولد لثلاث سنین مضین من خلافۃ عمرؓ ذکرہ مالک وانکر سماعہ وقال ابن معین راہ وکان صغیرا ولم یثبت لہ سماع منہ۔۱۲شاکر

(4) مؤطا امام مالک ج:۱ص:۲۸۲ ''زکوۃ اموال الیتامی والتجارۃ لہم فیہا''

(5) فتح القدیر ج:۲ص:۱۱۵ کتاب الزکوۃ

حنفیہ کا استدلال اس مرفوع حدیث سے ہے۔

رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتی یستیقظ وعن الصغیر حتی یکبر وعن المجنون حتی یعقل او یفیق۔ رواہ النسائی (6) وابوداؤد (7) عن عائشۃ وصححہ الحاکم۔(8)

البتہ اس میں عن الصغیر حتی یکبر کی جگہ عن الصبی حتی یحتلم کے الفاظ ہیں بخاری (9) نے اسے موقوفاً علی علی رضی اللہ عنہ نقل کیا ہے۔

اسکا صاف مطلب یہ ہے کہ نابالغ مکلّف نہیں ہے تو اس پر زکوٰۃ کیونکر واجب ہوگی کیونکہ زکوٰۃ کا وجوب تو حکم تکلیفی ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ (10) عارضہ میں رقم طراز ہیں۔

وزعم ابوحنیفۃ ان الزکاۃ وجبت شکر نعمۃ المال کماان الصلاۃ وجبت شکر نعمۃ البدن ولم یتعین بَعْدُ علی الصبی شکرقلنا محل الصلاۃ یضعف عن شکر النعمۃ فیہ ومحل الزکاۃ وھو المال کامل لشکر النعمۃ۔

مطلب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے زکوٰۃ کی تشبیہ صلاۃ کے ساتھ دی ہے کہ دونوں بطور شکران النعمۃ واجب ہوتی ہیں تو جس پر نماز نہیں تو اس پر زکوٰۃ بھی نہیں ہوگی کیونکہ اس پر شکر واجب نہیں ہوگا جب ہی تو نماز کا مطالبہ نہیں ہورہا ہے۔

اس پر ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تشبیہ صحیح نہیں کیونکہ نماز آدمی پر ہوتی ہے اور قبل البلوغت وہ نماز کا متحمل نہیں ہوسکتا ہے جبکہ زکوٰۃ تو مال پر ہے اور اس میں یہ تفاوت و تمییز نہیں ہے۔

---

(6) سنن النسائی ج:۲ص:۱۰۴ کتاب الطلاق ''باب من لایقع طلاقہ من الازواج''

(7) ابوداؤد ج:۲ص:۶۰۴ کتاب الحدود ''باب فی المجنون یسرق اویصیب حداً'' لفظہ للنسائی

(8) مستدرک حاکم ج:۱ص:۲۵۸ ''رفع القلم عن ثلاث الخ'' قال ہذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ

(9) صحیح البخاری ج:۲ص:۷۹۳،۷۹۴ کتاب الطلاق ''باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ والسکر ان والمجنون''

(10) عارضۃ الاحوذی ج:۳ص:۱۱۱

لیکن ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ کی یہ بات صحیح نہیں کیونکہ احکامات میں حیثیات اور اعتبارات کو بہت دخل ہوتا ہے اگر ان حیثیتوں سے نظر صرف کی جائے تو بہت سے احکام مختل ہو جائیں گے۔ چنانچہ حمد اللہ شارح سلم العلوم لکھتے ہیں و بتغییر الحیثیات تتبدل الاحکام چنانچہ لفظ عربی من حیث الاشتقاق الگ فن کا موضوع ہے اور من حیث البنیت علم صرف کا اور بحیثیت بناء والاعراب علم نحو کا مثلاً۔

لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ یہ بات علی الاطلاق کہ زکوٰۃ مال پر ہوتی ہے مناسب نہیں ورنہ تو پھر ان اموال پر جو معادن میں ہیں کیوں زکوٰۃ لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہا جائے گا کہ مال پر زکوٰۃ آتی ہے لکن من حیث الابتلاء والتکلیف اور ابتلاء کا تعلق اس محل سے ہوتا ہے جہاں عقل و بلوغت ہو کیونکہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت کا دارومدار اختیار پر ہے جبکہ مجنون اور صبی کا کوئی اختیار نہیں اور جو بچہ قبل البلوغت سنجیدہ بھی ہو تب بھی اس کی عقل ابھی مدار تکلیف کی صلاحیت سے کم ہوتی ہے شرعاً اس لئے اس پر نماز وغیرہ نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر بچہ خود زکوٰۃ دیدے تو آپ کے نزدیک وہ ادا نہیں ہوگی لعدم الاختیار۔ ہدایہ (11) میں ہے۔

ولنا انھاعبادۃ فلاتتادی الابالاختیار تحقیقاً لمعنی الابتلاء ولااختیار لھما لعدم العقل۔

پھر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی حدیث سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا وجوب ولزوم مالک پر ہوتا ہے (جیسے کہ حج مال پر نہیں ہوتا ہے بلکہ آدمی پر ہوتا ہے)

فان ھم اطاعولذالك فاعلمھم ان اللہ افترض علیھم صدقۃ اموالھم توخذ من اغنیاء ھم وترد علی فقراء ھم۔

(باب ماجاء فی کراھیۃ اخذ خیار المال فی الصدقۃ)

اس میں علیھم کے صیغے کا تقاضا وہی ہے جو حنفیہ کہتے ہیں۔

حنفیہ کا دوسرا استدلال کتاب الآثار (12) میں ابن مسعود کے اثر سے ہے لیس فی مال الیتیم

(11) ہدایہ ج:ا ص:۱۴۴ کتاب الزکوٰۃ

(12) کتاب الآثار ص:۴۷ رقم حدیث ۲۹۷ ''باب زکوٰۃ الذہب والفضۃ ومال الیتیم''

زکاۃ۔

اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں پہلا یہ کہ اس میں لیث بن ابی سلیم ہیں۔

دوسرا اعتراض انقطاع کا ہے کیونکہ اس میں مجاہد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں حالانکہ ان کا سماع ابن مسعود سے ثابت نہیں۔

پہلے اشکال کا جواب ابن ہمام (13) یہ دیتے ہیں۔

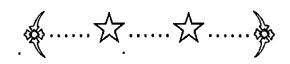
ولیث احد علماء العباد وقیل اختلط فی آخر عمرہ ومعلوم ان اباحنیفة لم یکن لیذھب فیاخذ عنه حال اختلاطه ویرویه وھو الذی شدد امر الروایة مالم یشددہ غیرہ۔

نیز ابن لہیعہ نے بھی ابن عباس سے اس طرح قول نقل کیا ہے۔ انتہی

ترمذی نے بھی باب ماجاء فی التمتع اور ابواب الدعوات کے باب ماجاء مایقول اذانزل منزلاً میں ان کی روایت کی تحسین کی ہے گویا یہ مختلف فیہ راوی ہیں لہٰذا کم ازکم حسان کے رواۃ میں ان کا ہونا یقینی امر ہے۔

دوسرے اشکال کا جواب بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ (14) نے دیا ہے۔

والجواب عن الثانی بان اکثر روایته عن الصحابة او کبار التابعین فالصحابة عدول ولیس فی التابعین الکبار کذوب فلایضر الانقطاع فی مثله۔

(13) شرح فتح القدیر ج:۲ص:۱۱۶ کتاب الزکاۃ

(14) معارف السنن ج:۵ص:۲۳۶، ۲۳۷ ''باب ماجاء فی زکوٰۃ مال الیتیم''

باب ماجاء ان العجماء جرحها جبار وفی الرکاز الخمس

العجماء اس کے معنی بہیمہ اور حیوان کے ہیں یہ لفظ اعجم کی تانیث ہے اس کو کہتے ہیں جو بات کرنے پر قادر نہ ہو جانور کو اس لئے عجماء کہتے ہیں کہ یہ باتوں پر قادر نہیں ہوتے ہیں چونکہ عجمی لوگ عربوں کی طرح اظہار مافی الضمیر پر قادر نہیں ہوتے ہیں اس لئے انہیں بھی عجم کہتے ہیں۔

جرحھا یہ لفظ بفتح الجیم اور بالضمہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے مگر نہایہ میں بحوالہ ازہری ہے کہ یہاں پر بالفتح مراد ہے کیونکہ بالضمہ تو جراحۃ اسم مصدر بمعنی زخم کو کہتے ہیں حالانکہ یہاں اتلاف کی بات ہو رہی ہے کہ اگر حیوان کوئی چیز تلف کردے یا کسی کو زخمی کردے تو اس پر تاوان نہیں زخم کی بات نہیں کیونکہ اس کا محل تو حیوان ہے۔ تدبر

جبار بضم الجیم وتخفیف الباء بمعنی باطل کے مطلب یہ ہوا کہ اگر جانور کسی کو زخمی کردے یا کسی چیز کو تلف کردے تو اس پر ضمان و تاوان نہیں ہے۔

عارضۃ الاحوذی (1) میں ہے کہ:

ففعلها هدر لایطالب به احد لانه لم یتعلق بهاامر ولانهی ولاتوجه خطاب (گویا لفظ عجماء میں اس کی طرف اشارہ کرنا مراد ہے کہ یہ بے قصور سمجھا جائے گا) الا ان یتصل بها مخاطب بان یکون لهاراکب اوقائد اوسائق فیتعلق فعلها به لانه محمول علیه اذهو حاکم لها فهی کالآلة بیده۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ حدیث کا حکم اس وقت ہے کہ جب جانور کے ساتھ مالک یا کوئی ذمہ دار نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں جانور کسی حکم کا مکلف و تابع نہیں ہوتا ہے اور عدم خطاب کی وجہ سے اس کو سزا بھی نہیں

باب ماجاء ان العجماء جرحها جبار وفی الرکاز الخمس

(1) عارضۃ الاحوذی ج:۳ ص:۱۱۲

ہوسکتی ہے لیکن اگر اس پر کوئی بیٹھا ہو یا آگے پیچھے چل رہا ہو تو چونکہ اب جانور اس کا تابع ہے اور اس کے اختیار پر چلتا ہے لہٰذا اب مالک پر تاوان آئے گا کیونکہ جانور کی حیثیت اب محض ایک آلہ کی ہے بان یکون لھاراکب سے آج کل کی موٹر گاڑیوں کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ بھی ڈرائیور کے اختیار میں ہوتی ہے۔

پھر ہمارے نزدیک اس حکم میں دن اور رات دونوں داخل ہیں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو فقط دن پر محمول کرتے ہیں رات میں اتلاف کا مالک ذمہ دار ہوگا۔

ہمارا استدلال مذکورہ حدیث سے ہے کہ یہ مطلق ہے دن رات کی تمیز و تفصیل اس میں نہیں ہے امام شافعیؒ کا استدلال عرف وعادت سے ہے کہ چونکہ لوگ رات کو جانور باندھتے ہیں اور کھلا چھوڑنے کی کوئی ضرورت بھی نہیں کیونکہ چرانے اور پانی پلانے کا کام تو دن کو ہوتا ہے تو جو شخص اسے رات کو کھلا اور آزاد چھوڑتا ہے گویا اس کا مقصد شرارت کرنا اور نقصان پہنچانا ہے تو جس طرح لاپرواہی اور بے احتیاطی کی وجہ سے قتل خطاء پر دیت ہے اسی طرح یہاں بھی عدم احتیاط کی بناء پر وہ ماخوذ ہوگا کہ ساری تقصیر اس کی ہے۔

علاوہ ازیں ان کا استدلال براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی ہے مگر اسے بعض ائمہ نے معلول قرار دیا ہے اس میں حرام نامی راوی مجہول بھی ہے اور اس کا سماع حضرت براءؓ سے ثابت بھی نہیں۔

قال كانت لنا ناقة ضارية فدخلت حائطاً فافسدت فيه فكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى فيها ان حفظ الحوائط بالنهار على اهلها وان حفظ الماشية بالليل على اهلها وان على اهل الماشية مااصابت ماشيتهم بالليل

اخرجه ابو داؤد (2) وابن ماجه (3)۔

بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ دن کو جانور کے اتلاف پر کچھ تاوان نہیں ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ مالک نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان مدینہ کے عرف کے مطابق ہے تو اس سے بڑی

---

(2) ابوداؤد ج:۲ ص:۵۰۲، ۵۰۳ "باب المواشی تفسد زرع قوم"

(3) ابن ماجہ ج:۱ ص:۱۶۸ ابواب الاحکام "باب الحکم فیما افسدت المواشی"

سہولت پیدا ہوگی مدینہ منورہ زادہا اللہ شرفاً وعزاً وحفظاً کے باغات میں یہ بات تھی کہ مالک ان کے گرد دیوار یا باڑ لگاتے تھے اور اکثر و بیشتر ان باغات میں کام کاج کی وجہ سے دن کو رہنا پڑتا تھا دوسری طرف وہاں جانوروں میں اونٹ بکریوں کے پالنے کا دستور تھا یا زیادہ سے زیادہ گائے کا بھی، بھینس پالنے کا رواج نہیں تھا کیونکہ اس کے لئے سرسبز وشاداب علاقے اور کثرت سے پانی والی جگہ کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ گھاس اور بھُس وغیرہ بطور خوراک میسر ہو مدینہ میں مکئی اور گندم کی پیداوار نہیں ہوتی تھی اس لئے بھینسیں پالنا وہاں اگر ناممکن نہ تھا تو مشکل ضرور تھا یہی وجہ ہے کہ نصب الزکاۃ میں بھینس کا ذکر نہیں ہے۔

ہمارے ہاں پنجاب وسرحد اور شمالی علاقہ جات میں بھینسوں کی گھاس بآسانی ملتی ہے اس لئے ان علاقوں میں بھینسیں پالتے ہیں اونٹ کا رواج بہت کم ہے بلکہ بعض علاقوں میں تو لوگوں نے اونٹ دیکھا بھی نہیں ہے۔

جانوروں کی ان انواع میں فرق یہ ہے کہ اونٹ اور بکریاں عموماً دن بھر باہر چرتے ہیں جبکہ بھینس اکثر باڑہ میں کھاتی ہے دوسری طرف یہاں نہ تو اتنے زیادہ غیر مملوکہ دشت اور بنجر علاقے ہیں جن میں جانوروں کو آزاد چھوڑا جاتا ہو اور نہ ہی کھیتوں کے گرد دیواریں ہوتی ہیں بلکہ لوگ کھیتوں میں گھاس کاٹ کر لیجا کر باڑہ میں جانوروں کو کھلاتے ہیں۔ دوسری جانب گندم وغیرہ کی فصل کی دیکھ بھال کے لئے روزانہ زمین میں حاضر ہونے کی کوئی ضرورت بھی نہیں اس لئے لوگ اپنے اپنے جانوروں کا تو خیال رکھتے ہیں مگر اپنے اپنے کھیتوں کی جانوروں سے عموماً حفاظت نہیں کی جاتی ہے گویا جو عرف مدینہ میں رات کو تھا وہ یہاں دن ورات دونوں کو ہے۔

لہٰذا اگر امام شافعیؒ کی دلیل عرفی کے تناظر میں یہ کہا جائے کہ یہ قضیہ دائمہ اور قانون کلی کے طور پر نہیں فرمایا ہے بلکہ عرف کے مطابق فرمایا ہے لہٰذا جہاں عرف بدلے گا تو یہ حکم بھی بدلے گا تو ایسر وانظر ہوگا۔ شاہ صاحب نے بھی عرف الشذی میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اقول یجمع بین الروایتین بالحمل علی اختلاف الاحوال باختلاف تعامل البلاد۔

بنوری صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ (4) فرماتے ہیں۔

ونظیر ماقاله الشيخ مافى الفتح لو جرت عادة قوم بارسال المواشى ليلاً وحبسها نهاراً انعكس الحكم على الاصح۔ (ص:۲۴۱ ج:۵)

اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کہ ہدایہ (5) میں ہے۔

وعن ابى يوسف انه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه ايضاً لان النص على ذالك لمكان العادة فكانت هى المنظور اليها و تبدلت هدايه۔ (جلد۳ باب الربوا) والله اعلم وعلمه اتم واحكم

لہٰذا یہاں اگر تاوان مالک پر لازم کیا جائے تو شاید یہ مزاج شریعت کے موافق ہی ہوگا انشاء اللہ

پھر اس میں حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کا مشہور و ماثور فیصلہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔

والمعدن بفتح المیم وکسر الدال معدنیات کی کان کو کہتے ہیں ہمارے نزدیک اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے کان کنی یا کنویں کی کھدائی پر کسی کو لگا دیا اور وہ مزدور اس میں دب کر مر جائے جیسے کہ کوئلے کی کانوں میں بکثرت ہوتا ہے تو اس میں کھدوانے والے پر ضمان نہیں ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی یہی مطلب لیا ہے۔

يعنى ان من استاجر على معدن او حفر بير رجلاً فاصابه هلاك فيهما انه هدر لاشى على الذى استاجرهما وقيل رواه بعضهم النار جبار ومعناه عندهم ان من استوقد ناراً بمايحوز له فتعدت الى مالايحوز له لاشى عليه وهذا متفق عليه على تفصيل بيانه فى كتب الفقه۔ عارضة الاحوذى

اسی طرح اگر کسی نے اپنی زمین یا غیر آباد زمین میں کان یا کنواں کھودا ہو اور کوئی آ کر اس میں گرے زخمی ہو جائے یا مرے تو حافر پر تاوان نہیں ہے بشرطیکہ وہ راستے پر نہ ہو۔ امام ترمذی ابواب الاحکام باب

(4) معارف السنن ج:۵ ص:۲۴۱

(5) ہدایہ ج:۳ ص:۸۲ ''باب الربوا''

ماجاء فی العجماء جرحها جبار میں فرماتے ہیں۔
والمعدن جبار یقول اذااحتفر الرجل معدنا فوقع فیه انسان فلاغرم علیه۔ (ص:۲۵٦)

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اس کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں کہ معدن پر کوئی خمس نہیں ہے اس کی مزید تفصیل ان شاء اللہ آگے بیان ہوگی۔

پھر ہمارے نزدیک معدنیات میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر وہ مائع ہے جیسے پیٹرول تیل گیس وغیرہ اس میں کوئی چیز واجب نہیں اگر مائع نہیں پھر اس میں دو قسمیں ہیں اگر آگ پر پگھلنے والا نہیں تو خمس نہیں ہے جو پگھل جاتا ہے خواہ کوئی بھی دھات ہو اس پر خمس ہے کیونکہ اس زمین پر پہلے کفار رہتے تھے مسلمانوں نے ان سے لے لیا تو جس طرح غنیمت اور دفینۂ کفار پر خمس ہے اسی طرح اس پر بھی ہوگا نہ اس پر حولان حول لازمی ہے اور نہ نصاب کا پورا ہونا۔

مالکیہ اس کو زمین کی پیداوار قرار دیتے ہیں لہٰذا اس کا حکم زرع کی طرح ہے یعنی عشر اور نصف عشر یعنی زیادہ مشقت کے ساتھ نکالے تو نصف عشر ورنہ عشر ہوگا۔ ہاں اگر وہ عروض ہوں تو ابن العربی فرماتے ہیں ان کان الرکاز عروضا فاختلف علماء نافیه والصحیح انه یخمس لعموم القول یہ قول حنفیہ کے مطابق ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ رکاز میں تو خمس ہے کیونکہ وہ تو دفینۂ کفار ہے لہٰذا اس کا حکم وہی ہوگا جو غنیمت کا ہے یعنی خمس بیت المال میں جمع کرایا جائے گا مگر معدن چونکہ خلقی چیز ہے تو یہ ایسا ہے جیسے کوئی آدمی اپنے کسب سے مال کمائے لہٰذا اس پر فقط زکوٰۃ ہی ہوگی تاہم نصاب اور حولان حول کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں ایک کے مطابق وجوب زکوٰۃ کے لئے نصاب بھی شرط ہے اور حولان بھی دوسری کے مطابق دونوں ضروری نہیں۔

والبئر جبار اس کی شرح گذر گئی۔

وفی الرکاز الخمس اس جملے کی شرح میں بھی اختلاف ہے یہ اختلاف حکم میں نہیں کیونکہ حکم اس کا

بالاتفاق خمس ہے بلکہ اس کے معنی اور مصداق میں ہے گو کہ وہ اختلاف حکم پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔

شافعیہ اس میں تخصیص کرتے ہیں اور فقط مدفون خزانے پر اس کو حمل کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اس کی تعیم کے قائل ہیں اور مدفون ومخلوق دونوں کو اس میں داخل مانتے ہیں۔

لہٰذا حنفیہ کے نزدیک دونوں پر خمس ہوگا جبکہ عندالشافعیہ صرف دفینۂ کفار پر خمس ہے اور معدن پر خمس معاف ہے صرف زکوٰۃ ہے کما مر۔

تاہم حنفیہ کے نزدیک اتنی سی تفصیل ہے کہ کنز یعنی دفینہ پر اگر مسلمانوں کا نشان ہو مثلاً کلمہ شہادت وغیرہ تو وہ لقطہ کے حکم میں ہے نیز معدن بعد التخمیس واجد کا ہے اور کنز اگر اپنی زمین سے ملے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر کچھ نہیں صاحبین کے نزدیک اس پر بھی خمس ہے او اگر غیر مملوکہ (ارض مباح سے) ملے تو اس کا حکم معدن کا ہے یعنی خمس کے بعد وہ واجد کا ہے اور اگر کسی کی مملوکہ زمین سے ملے تو عندابی یوسف اس کا حکم بھی یہی ہے یعنی کہ چار اخماس واجد کے ہیں جبکہ طرفین کے نزدیک یہ زمین کے مالک کا ہے۔

امام شافعی کا کہنا یہ ہے کہ معدن الگ چیز ہے اور رکاز الگ شے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث میں معدن اور رکاز کو الگ الگ ذکر کیا گیا اور دونوں کے درمیان حرفِ عطف لایا گیا ہے تو اگر یہ دونوں ایک ہوتے تو عطف احدہما کا آخر پر صحیح نہ ہوتا کیونکہ عطف مغائرت کو مقتضی ہے دوسرے اس کو ثانیاً بطور اسم ظاہر معاد نہ کیا جاتا بلکہ وفیہ الخمس کہا ہوتا جیسے کہ عام اصول ہے۔

جواب:۔ اول کا جواب یہ ہے کہ فی الرکاز الخمس کا عطف بئر پر ہے معدن پر نہیں اگر مغائرت آتی بھی ہے تو آنے دیں کیونکہ معدن خاص ہے اور رکاز عام معدن صرف خلقی اشیاء کو کہتے ہیں جبکہ رکاز کا اطلاق کنز اور معدن یعنی مدفون خزانہ اور مخلوق اجزاء ارضیہ دونوں پر ہوتا ہے تو عطف بھی صحیح ہوا اور مغائرت خاص وعام پائی گئی اس سے ان کے استدلال ثانی کا جواب خود بخود ہوا کہ جب دونوں بعینہ ایک نہیں ہیں تو تعبیر بارجاع الضمیر صحیح نہیں ہوئی کیونکہ ضمیر کی صورت میں تو فقط معدن کا حکم معلوم ہوتا عام خزانوں وذخائر کا حکم معلوم نہ ہوتا تو کلام مقصود المتکلم کے ادا کرنے سے قاصر ہو جاتا جو شان بلاغت کے منافی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر معدن کا حکم خمس ہوتا تو اولاً اس کے ذکر کرنے کی

ضرورت تھی ہی نہیں کیونکہ ذکر عام سے خاص کا حکم معلوم ہو جاتا ہے اور رکاز تو بقول آپ کے عام ہے تو اسے کیوں ذکر کیا؟ ثانیاً اگر ذکر کرنا ہی ہوتا تو پھر اسے رکاز کے ساتھ ذکر فرماتے تا کہ کلام بے جوڑ نہ بنے اور کلام یوں مناسب ہوتا۔ العجماء جرحها جبار و البئر جبار و المعدن الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر معدن کا ایک ہی حکم ہوتا پھر تو آپ کی بات صحیح تھی مگر واقعہ یہ ہے کہ معدن کے دو حکم ہیں ایک عدم تاوان کا کما مر دوسرا خمس کا تو پہلے کے اظہار کے لئے اسے عجماء کے ساتھ ذکر فرمایا تا کہ وہ حکم معلوم ہو جائے اور دوسرے کے لئے اسے رکاز کے ضمن میں لیا تا کہ دوسرا حکم معلوم ہو جائے دوسرا نکتہ آگے آئے گا جس سے دوسرا اشکال بھی رفع ہو گا۔

علاوہ ازیں معدن کا صیغہ ظرف مکان کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس چیز کے لئے بھی جو اس کان سے نکلی ہو تو جہاں اولاً مذکور ہے وہ صیغہ ظرف کا ہے تو اس لئے اسے بئر پر مقدم کر کے ذکر کیا تا کہ معلوم ہو کہ یہاں اس کو کنویں کے حکم کے ساتھ ملانا مراد ہے اور آگے لفظ تبدیل کر کے عام لفظ ذکر فرمایا تا کہ غلط فہمی دور ہو جائے کما سیاتی عن قریب ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حنفیہ کا استدلال لغت سے ہے کہ لغت میں رکاز کا اطلاق معدن اور کنز دونوں پر ہوتا ہے۔

شیخ الہند صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لان صاحب القاموس من متعصبی الشوافع وقال فی کتابه الرکاز المعدن وقال صاحب منتهی الارب فی مصنفه الرکاز کالجبال "مالکیه حق تعالی در کانها پیدا ساخته و مال پنهان کرده اهل جاهلیت در زمین" انتهی۔

لسان العرب کے ابن منظور افریقی اور امام ابو عبید قاسم بن سلام نے بھی یہی معنی بیان کیا ہے۔

سیاق سے بھی حنفیہ کی تائید ہوتی ہے وہ اس طرح کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا والمعدن جبار تو اس سے تو ہم ناشی ہوا کہ معدن کا حکم خمس میں بھی یہی ہو گا تو اسے دور کرنے کے لئے فرمایا وفی الرکاز الخمس۔

معارف (6) میں ہے قال ابن الہمام فی الفتح اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رکاز کے عطف علی المعدن سے یہ توہم نہ کیا جائے کہ یہ دونوں بالکل مغائر ہیں اور رکاز میں معدن مراد نہیں کیونکہ یہاں دو الگ الگ حکم ہیں فان الحکم المعلق بالمعدن لیس هو المعلق به فی ضمن الرکاز لیختلف بالسلب والایجاب یعنی اگر معدن کے دو حکم نہ مانے جائیں تو پھر تناقض فی العبارت لازم آئے گا کہ ایک طرف معدن میں فی ضمن الرکاز خمس کا حکم ثابت ہوگا اور دوسری جانب عدم خمس اور یہ تو تعارض وتناقض ہے۔ (یہ وہی موعودہ نکتہ ہے)

حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کی تائید ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے امام ابویوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کتاب الخراج میں روایت کیا ہے۔

قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی الرکاز الخمس قیل وماالرکاز یارسول اللّٰه (صلی اللّٰه علیه وسلم) قال الذی خلقه اللّٰه فی الارض یوم خلقت ـ

اس کو بیہقی (7) نے سنن میں روایت کیا ہے۔ دارقطنی (8) میں بھی مرفوع حدیث ہے الرکاز الذی ینبت علی وجه الارض حضرت علی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے موقوف آثار بھی اسی کے مطابق ہیں ان روایات پر اگرچہ ضعف کا حکم لگایا گیا ہے مگر تائید کے لئے پیش کی جاسکتی ہیں خصوصاً جبکہ یہ روایات خود دیگر روایتوں سے مؤید ہیں مثلاً ابوداؤد کتاب اللقطه (9) میں ہے۔

وما کان فی الخراب، یعنی: ففیها وفی الرکاز الخمس وسنده قوی۔

معارف (10) میں ہے۔

عن عبداللّٰه بن عمرو رضی اللّٰه عنه ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم سئل عن المال یوجد فی الخرب العادی فقال فیه وفی الرکاز الخمس قال ابوعبید فقد

---

(6) معارف السنن ج:۵ ص:۲۴۳

(7) السنن الکبریٰ للبیہقی ج:۴ ص:۱۵۲ ''باب من قال المعدن رکاز فیہ الخمس''

(8) دارقطنی لم اجدہ ولکن رواہ فی مسند ابی یعلی الموصلی ج:۵ ص:۵۰۲ رقم حدیث:۶۵۷۸

(9) ابوداؤد ج:۱ ص:۲۴۰ کتاب الزکوٰۃ ''باب فی اللقطۃ''

(10) معارف السنن ج:۵ ص:۲۴۶

تبین لنا الآن ان الرکاز سوی المال المدفون لقوله فیه وفی الرکاز الخمس فجعل الرکاز غیر المال۔

اس بحث کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کا یہ کہنا ضعیف ومشکوک ہوجاتا ہے کہ ولان الرکاز فی لغة اهل الحجاز هو ماذهب الیه الجمهور یعنی کنز اور دفنیہ گویا یہ رکز بمعنی گاڑنے سے دفنیہ ہی لیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ اولاً تو رکاز عام ہے اگر بمعنی گاڑنے کے ہی ہو تو یہ لفظ دونوں کو شامل ہے چاہے لوگوں اور مخلوق کی گاڑی ہوئی ہو یا خالق کی۔ اگر ہم یہ بھی مانیں کہ رکاز دفنیہ کو کہتے ہیں لیکن التصیص لا یدل علی التخصیص۔

باب ماجاء فی الخرص

خرص لغت میں تخمین اور اندازے کو کہتے ہیں یعنی اٹکل سے پھلوں کا اندازہ لگانا یہاں معنی مراد کیا ہے؟ تو یہ شرح حدیث میں بیان ہوگا۔

(خبیب بن عبدالرحمن) ابو الحارث المدنی ثقة من الرابعة۔

(عبدالرحمٰن بن مسعود بن نیار) المدنی مقبول من الرابعۃ اس میں نیار بکسر النون اور اسکے بعد یاء ہے ان سے صرف یہی حدیث مروی ہے۔ وقال ابن القطان لکنه لایعرف حاله۔

(سهل بن ابی حثمة) بفتح الحاء وسکون الثاء صحابی صغیر۔

"اذاخرصتم "ای حرزتم وخمنتم ایها السعاة تو یہ خطاب ساعیوں کو ہوا "فخذوا ودعوا الثلث" طیبی کہتے ہیں کہ "فخذوا" اور اس پر معطوف "دعوا" جواب شرط ہے جو اذاخرصتم ہے۔

ابوداؤد(1) میں فجذوا آیا ہے بالجیم والذال بمعنی قطع پھر مطلب یہ ہوگا کہ رخصوہم فی الجذ کیونکہ کھٹائی سعاۃ کے ذمے نہیں ہے گویا خرص سے پہلے مالک نہ کاٹے جب خرص ہوجائے پھر کاٹنے کی اجازت دیا کرو تاہم مشہور لفظ ترمذی کا ہی ہے۔

باب ماجاء فی الخرص

(1) ابوداؤد ج:۱ص:۲۲۶"باب فی الخرص" کتاب الزکوۃ

اس حدیث کی شرح سے پہلے خرص کے اصطلاحی معنی اور اس کا حکم جاننا ضروری ہے خرص کا مطلب یہ ہے کہ حاکم کھیتوں اور باغوں میں پھلوں کے پکنے کے وقت ایک یا دو آدمی بھیج کر یہ اندازہ لگائے کہ فلاں باغ میں کتنی پیداوار متوقع ہے اسکا فائدہ ایک تو یہ ہوگا کہ یوں پورے ملک کی مجموعی پیداور کا تخمینہ اور اندازہ لگ جائے گا خصوصاً آج کل حکومتوں کو فصلوں کی کٹائی سے پہلے عالمی منڈیوں سے رابطہ کرنا پڑتا ہے تاکہ درآمد اور برآمد ہر دو صورتوں میں کوئی ہنگامی صورت حال پیدا نہ ہوجائے اور زیادہ فائدہ اور کم نقصان یا عدم تاوان کی صورت آسان ہوجائے۔ دوسرے جو مالک ہیں وہ ذرا ڈر جائیں گے تو اس طرح وہ جھوٹ بول کر کوئی زیادہ چیز چھپا بھی نہیں سکیں گے جس سے مساکین کو فائدہ ہوگا۔

خرص کے حکم میں اختلاف ہے کہ آیا یہ جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو پھر واجب ہے یا مستحب؟ بنا بر ہر تقدیر خرص صرف کھجور کے ساتھ مختص ہے یا انگور میں بھی ہے اور یا پھر ہر اس پیداوار میں ہوسکتا ہے جس سے رطباً یا یابساً فائدہ لیا جاسکتا ہو؟

اسی طرح کیا خارص کا قول حرف آخر ہوگا یا پھر جفاف کا انتظار کر کے بعد میں ناپنے تولنے کا اعتبار ہوگا نیز خارص ایک کافی ہے یا دو ضروری ہیں؟

یہ کم از کم گیارہ احتمالات ہوگئے یہ سب مذہوبہ ہیں اور ائمہ میں سے کسی نہ کسی نے کوئی نہ کوئی صورت اختیار کی ہے۔

جمہور کے نزدیک خرص جائز ہے اور یہ جواز عام ہے اہل ذمہ اور اہل اسلام سب کے باغات کو شامل بھی ہے اور یہ حکم باقی بھی ہے یعنی منسوخ نہیں ہے تاہم مزارعت اور مساقات میں خرص اور تخمین کے عدم جواز پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں مالک اور کسان پیداوار میں شریک ہوتے ہیں اور مال شرکت میں تقسیم کے اندر تخمینہ صاف سود اور ربا ہے کیونکہ وہاں ہر ایک مشتری اور بائع بنتا ہے اور تخمین سے کمی بیشی کا قوی امکان بلکہ یقینی ہے اور ربا و شبہ ربوا دونوں حرام ہیں یا یوں کہا جائے گا کہ مزارعت اور مساقات میں خرص ثابت نہیں ہے بخلاف مذکورہ مسئلے کے کیونکہ یہاں مالک اور بیت المال شریک نہیں ہیں بلکہ عشر وغیرہ مالک کی طرف سے صدقہ ہوتا ہے نہ کہ عوض لہٰذا یہاں کوئی عقد معاوضہ نہیں ہوتا ہے حتی کہ ربوا لازم آجائے۔

حنفیہ، امام شعبی اور امام سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خرص صحیح نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے امام شعبی نے بدعت کہا ہے امام ثوری نے ناجائز کہا ہے۔

اس پر ابن قیم نے اعلام الموقعین میں اور خطابی نے سخت برہمی کا اظہار کر کے اعتراض کیا ہے کہ خرص کیسے ناجائز ہے حالانکہ یہ تو قولاً فعلاً اور امتثالاً ثابت ہے قولاً مثلاً باب کی حدیث سے فعلاً بخاری کی حدیث سے اور امتثالاً اس لئے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان له خراصون۔

حنفیہ وغیرہم کے دلائل:۔

دلیل نمبرا:۔ یہ حکم قبل الربوا تھا تحریم ربوا کے بعد یہ منسوخ ہوا۔

اعتراض:۔ اس پر مذکورہ بالا دونوں حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ تحریم ربوا تو حجۃ الوداع میں ہوئی اور یہ حکم اس پر مقدم ہے کیونکہ یہ تو خیبر کے بعد سے رائج ہے نیز خلفائے راشدین بھی اس پر عمل کرتے رہے ہیں تو نسخ کا دعوی صحیح نہیں۔ ملا علی قاری نے بھی عدم نسخ کو تسلیم کیا ہے۔

صاحب بذل المجھود (2) نے اگرچہ اس دلیل کا پرزور دفاع کیا ہے مگر یہ بات تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ بیت المال اور زمینداروں کے درمیان کوئی عقد معاوضہ نہیں ہوتا ہے تو اس کا آیات ربوا سے تعارض جوڑنا مناسب نہیں ہے۔

دلیل نمبر۲:۔ کہ زمانے کے رفتار بدلنے سے بعض احکام بدل جاتے ہیں جیسے عورتوں کا جماعات واجتماعات میں حاضر ہونا وغیرہ۔

تو چونکہ اس زمانہ میں ظلم نہیں تھا اس لئے خرص سے کسی فساد و ظلم کا اندیشہ بھی نہیں تھا اب چونکہ ظلم ہوتا ہے دیانت رہی نہیں اس لئے خارص کی بات پر یقین کرنا مشکل ہے ہمارے سوات میں والی سوات کے دور میں جو لوگ اس کام پر مامور تھے وہ تو تقریباً عشر مالک کو چھوڑتے اور باقی لے لیتے آج پوری دنیا میں رشوت ستانی کا بازار گرم ہے تو خارص اپنی جیب کی خاطر یا مالک کو تنگ کرے گا یا پھر رشوت لے کر حکومت کو جھوٹ

---

(2) بذل المجھود ج:۳ص:۳۰ ''باب فی الخرص''

بولےگا۔

سعودیہ کے بارے میں یہ بات مشہور ہے کہ وہاں رشوت نہیں چلتی ہے مگر مجھے معلم نے اتنا تنگ کردیا اور مدینہ منورہ زادہا اللہ شرفاً اس لئے نہیں بھیج رہا تھا کہ میں نے رشوت نہیں دی جب میں نے دوسوتیں ریال دے دئے تو فوراً بھیج دیا بات صرف اتنی سی تھی کہ تم جہاں رہتے ہو وہاں سے عقدایجار لاؤ میں نے کہا میں کرایہ پر نہیں رہتا ہوں بلکہ ایک صاحب کے گھر میں ہوتا ہوں اور انٹرنیشنل پاسپورٹ والوں کے لئے اس کی اجازت ہے کہ وہ اپنی رہائش اپنی مرضی پر رکھے۔ ایسے میں آج خارص پر کیا بھروسہ؟

دوسری طرف خرص کی سوائے ایک روایت کے کوئی حدیث صحیح ثابت نہیں اور جو ثابت ہے وہ صرف یہود خیبر کے بارے میں ہے مدینہ منورہ کے باغات یا مسلمانوں کی املاک میں خرص ثابت نہیں ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ یہود دھوکہ دہی میں نمبرون ہیں اس لئے خرص کی ضرورت تھی تاکہ وہ پیداوار کو چھپا نہ لیں۔

ابن العربی عارضہ(3) میں رقمطراز ہیں۔

لیس فی الخرص حدیث صحیح الا واحد وھو المتفق علیہ خرج النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی غزوۃ تبوک فمر علی حدیقۃ امرۃ فقال اخرصوھا وخرصھا فلمارجع قال کم جائت حدیقتك؟ فقالت کذا لخرص رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ویلیہ حدیث ابن روحۃ فی الخرص علی الیھود..الخ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مدینے کے باغات اور مسلمین کی املاک میں خرص کیوں نہیں ہوتا تھا؟ ومن ادعی الثبوت فعلیہ الاثبات والبیان۔

تو ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ یہود کی شرارت سے بچنے کے لئے تھا رہا مسلم تو وہ تو بلا جبر زکوٰۃ دیتا ہے۔

تبوک کا واقعہ برائے اظہار معجزہ تھا اس پر ہر خارص کو قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ کس کا خرص ناپ اور تول کے ہو بہو برابر ہوسکتا ہے؟

غالباً حضرت نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ سے کسی نے کہا حضرت کیا وجہ ہے کہ جب نبی (صلی اللہ علیہ وسلم)

---

(3) عارضۃ الاحوذی ج:۳ص:۱۱۵

پیش گوئی کرے تو اس میں غلطی نہیں ہوتی ہے اور جب دوسرے لوگ یا اولیاء اللہ مثلاً کریں تو اس میں غلطیاں ہوتی ہیں۔ مولانا محمد قاسم صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یہاں سے وہ دیوار کتنے گز دور ہوگی اس نے کہا تقریباً سو گز مثلاً پھر بالکل قریب گئے فرمایا اب بتاؤ کہا ایک گز فرمایا کوئی کم وبیش کہا نہیں صرف ایک گز آپ نے فرمایا یہی فرق ہوتا ہے انبیاء علیہم السلام قریب سے دیکھتے ہیں جن میں غلطی کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور اولیاء کرام دور سے دیکھتے ہیں جن میں خطا کا امکان قوی ہوتا ہے۔

دلیل نمبر ۳:۔ طحاوی (4) میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عن الخرص وقال أرأیتم ان ھلك التمر ایحب احدکم ان یاکل مال اخیہ بالباطل۔

اگر اس روایت کو ناسخ نہ بھی مانا جائے تو کم از کم اس سے تضمین کی نفی ضرور ہوتی ہے لہٰذا جن حضرات نے خرص کی نفی کی ہے ان کا مطلب بھی یہی ہے کہ خرص کا اعتبار صرف سہولت اور دقت سے بچنا ہے تا کہ امام کو اندازہ ہو جائے کہ اس سال بیت المال میں کتنی آمدنی متوقع ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ خرص کر کے اسی وقت لوگوں سے عشر وصول کیا جائے جیسے کہ امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں بلکہ جفاف اور کٹائی کے بعد جو عشر وصول ہوگا اس میں صرف ناپ تول کا اعتبار ہوگا اور یہی مطلب ابن قدامہ (5) نے مغنی میں بیان کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

قال اھل الرای الخرص ظن وتخمین لایلزم بہ حکم وانما کان الخرص تخویفاً للاکرۃ لئلا یخونوا فاما ان یلزم بہ حکم فلا

لہٰذا اگر خارص اور مالک میں بعد الجفاف نزاع ہو جائے تو قول مالک کا معتبر ہوگا مع الیمین یعنی عند عدم البینۃ۔ امام شافعی سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ یہ تخمین ہے تضمین نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک خرص سے متعلق احادیث یا تو غیر مسلموں کے باغات کے متعلق ہیں

---

(4) طحاوی ج:۱ص:۳۴۸ ''باب الخرص''

(5) المغنی لابن قدامہ ج:۳ص:۱۷۳، ۱۷۴ ''فصل وینبغی ان یبعث الامام ساعیہ اذا ابدا اصلاح الثمار''

جیسے کہ دلیل نمبر۲ میں بیان ہوا یا پھر نفس اعتبار اور عدم تضمین پر محمول ہیں جیسا کہ دلیل نمبر۳ میں ذکر ہوا فعلی ہذا ہمارا مذہب ان احادیث کے خلاف نہیں ہے جیسے کہ بعض لوگوں نے سمجھ رکھا ہے۔

ودعوا الثلث (۱) امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ اس کے ظاہر کے مطابق کہتے ہیں کہ جب خرص کے ذریعے زکوٰۃ وصول کی جائے گی تو ثلث یا ربع چھوڑ کر ثلثین یا تین ارباع وصول کئے جائیں گے کیونکہ ایک تو خرص میں غلطی کا امکان ہے دوسرے پھلوں کے پکتے پکتے مقدار میں کمی بھی آ سکتی ہے مثلاً اس میں سے پرندے اور گذرنے والے لوگ کھاتے بھی ہیں۔ امام شافعی سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے لہٰذا حافظ کا یہ کہنا کہ لیس العمل علیہ عند الشافعی و مالک یعنی مالک کے لئے کچھ حصہ عشر کا نہیں چھوڑا جائے گا بلکہ سارا وصول کیا جائے گا فکانما لم یرا العمل بھذا الحدیث اپنے علم کے مطابق ہے۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ولعل الحافظ لم یطلع علی ھذا یعنی ان کو امام شافعی کی دوسری روایت کا پتہ نہ چل سکا۔

(۲) ابن العربی فرماتے ہیں۔

وھو قدر المؤنۃ ولقد جربنا فوجدناہ کذالک فی الاغلب وبمایا کل رطبا ویحتسب المؤنۃ یتخلص الباقی ثلاثۃ ارباع اور ثلثین۔

مطلب یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک چونکہ مؤنت کو اور کٹائی سے پہلے مالک کے کھانے کو مستثنیٰ کر کے باقی کے عشر کا اعتبار ہوتا ہے جو اتنا ہی بنتا ہے جو حدیث میں مذکور ہے اور تجربہ بھی یہی ہے لہٰذا اس پر عمل ہوگا گویا مالکیہ کے بھی دو قول ہیں ایک یہ اور دوسرا جو حافظ نے ذکر کیا ہے کما مرآنفاً۔ البتہ بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ یہ ربع یا ثلث مالک کی صوابدید پر چھوڑا جائے گا کہ وہ اپنی مرضی کے مطابق جس فقیر کو دینا چاہے تو خود دیدے۔

حنفیہ کے مفتی بہ قول کے مطابق اس کا مطلب یہ ہے کہ خرص کے وقت اس بات کا خیال رکھا جائے گا کہ کٹائی سے پہلے زمین کا مالک خود بھی اس سے کھاتا ہے اور اپنے اقارب واحباب کو بھی دیتا ہے اور گذرنے والوں اور فقراء کو بھی دیتا ہے چاہے وہ ثلث بن جائے یا ربع' بناء بر اختلاف احوال الناس فیہ حتی کہ اگر اس طرح وہ پورا ختم ہو جائے تو اس پر عشر نہیں ہوگا و بالجملۃ الاکل بالمعروف جائز لصاحب الثمر یعنی قبل اداء

العشر ۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

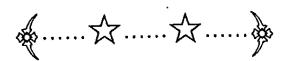
ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یبعث علی الناس من یخرص علیھم کرومھم وثمارھم ۔

کروم بضمتین جمع ہے کرم کی انگور کے درخت کو کہتے ہیں ۔

اشکال:۔ صحیحین (6) میں ہے۔

لاتسموا العنب کرماً فان الکرم ھو المسلم وفی الروایۃ فانما الکرم قلب المؤمن۔

تو بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہوگیا۔

حل:۔ اس کے متعدد جوابات ہیں۔ ابن حجر رحمہ اللہ تعالیٰ (7) فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یا یہ تسمیۃ العنب باسم الکرم راوی کی طرف سے ہے شاید ان کو نہی کی روایت نہ پہنچی ہوگی یا پھر شہرت کی وجہ سے یہ اطلاق کیا تا کہ مخاطب سمجھ سکے ورنہ تو دوسرے نام سے خطاب اور مقصد فوت ہوجاتا یعنی ضرورت کے تحت کہا ہے۔ قاموس میں ہے کہ صحیحین کی روایت کا مقصد نہی عن التسمیہ نہیں ہے بلکہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس درخت سے زیادہ تو مسلم اس نام (مشتق) کا مستحق ہے گویا درخت کی بجائے مسلم کو خود یہ اہلیت حاصل کرنی چاہیے لہٰذا وہ اپنا نام کسی درخت وغیرہ پر چسپاں نہ کرے بلکہ اپنے اوپر نافذ کرے اور اس کا مصداق بنے۔

(6)

(7)

باب ماجاء فی العامل علی الصدقة بالحق

رجال:۔

(یزید بن عیاض) یہ ضعیف ہیں کما قالہ الترمذی حافظ فرماتے ہیں۔ ''كذبه مالك''۔
(محمد بن اسحاق) پرکلام گذرا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ عندالجمہور ثقہ ہیں۔
قاله العینی فی شرح البخاری ابن اسحاق من الثقات الکبار عندالجمهور قال
ابن العربی فی العارضة'' محمد بن اسحق ثقة امام۔''
تحفۃ الاحوذی میں ہے۔
و محمد بن اسحاق ثقة قد اعترف به العلماء المالکیة والحنفیة ایضاً۔
فتح القدیر ص: ۲۰۰ ج: ا پر امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کا ذکر ہے۔

تشریح:۔

العامل علی الصدقة بالحق کالغازی فی سبیل الله حتی یرجع الی بیته۔
حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں'' هذا اذالم یعین لنفسه فی ذالك اجراً''۔ یعنی مقصد صرف تعمیل حکم اور امانتداری کے ساتھ اس فریضہ کو سرانجام دینا ہو اگر چہ اجرت لینا اس کے لئے جائز ہے حدیث میں'' بالحق '' کلمہ اس کی طرف مشیر ہے۔
وجہ تشبیہ یہ ہے کہ غازی اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے خود کو تیروں کے لئے پیش کر کے زخم کھاتا اور برداشت کرتا ہے جبکہ عامل علی الصدقۃ اللہ کے کلمات علیا کے اعلاء و سربلندی کیلئے خود کو لوگوں کی زبانوں کے تیروں کیلئے پیش کرتا ہے اور ملامت کو برداشت کرتا ہے۔قالہ الگنگوہی
ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ بیت المال کی تحصیل امر الدین میں مشی اور سعی اور ثواب کے

استحقاق میں ہے کہ دونوں کا ثواب برابر ہے۔

ابن العربی عارضہ(1)میں فرماتے ہیں۔

"المعنی صحیح "وذالك ان الله ذوالفضل العظیم (حدیث میں ہے) قال:" من جهز غازیاً فقد غزا' ومن خلفه فی اهله بخیر فقد غزا "والعامل علی الصدقة خلیفة الغازی 'لانه یجمع مال سبیل الله فهو غاز بعمله وهو غاز بنیته وقد قال علیه السلام ان بالمدینة قوماً ماسلکتم وادیاً ولاقطعتم شعباً الاوهم معکم۔ حبسهم العذر" فکیف بمن حبسه العمل للغازی وخلافته وجمع ماله الذی ینفقه فی سبیل الله وکمالابد من الغزو فلابد من جمع المال الذی یغزی به فهما شریکان فی النیة شریکان فی العمل فوجب ان یشترکا فی الاجر۔

باب فی المعتدی فی الصدقة

رجال:۔

(سعید بن سنان) ان کے نام اور عدالت میں اختلاف ہے تو لیث بن سعد نے سعید بن سنان ذکر کیا ہے کمافی ہذا السند جبکہ عمرو بن الحارث اور ابن لہیعہ نے سنان بن سعد نقل کیا ہے امام ترمذی نے امام بخاری کا قول نقل کر کے سنان بن سعد کو ترجیح دی ہے۔

مصنف فرماتے ہیں وقد تکلم احمد بن حنبل فی سعد بن سنان۔ میزان(1)میں ہے۔

قال احمد "لم اکتب احادیثه لانهم اضطربوا فیه وفی حدیثه "۔

باب ماجاء فی العامل علی الصدقة بالحق

(1)عارضۃ الاحوذی ج:۳ص:۱۱۷

باب فی المعتدی فی الصدقة

(1)میزان الاعتدال ج:۲ص:۱۲۱ اوفیہ تفصیل فلیراجع الیہ

تاہم ابن القطان فرماتے ہیں۔

"ان احمد یوثقہ" "وقال الجوزجانی:" احادیثه واهية وقال الدارقطنی ضعیف"۔

بعض نے منکر الحدیث قرار دیا ہے۔ تقریب میں ہے۔

سعد بن سنان ويقال سنان بن سعد الکندی المصری وصوّب الثانی البخاری وابن یونس" صدوق له افراد من الخامسة"۔

گویا اختلاف کی تین صورتیں ہوگئیں۔ (۱) سعید بن سنان بالیاء (۲) سعد بن سنان بغیر یاء (۳) سنان سعد یعنی بتقدم سنان۔

تشریح:۔

عارضۃ الاحوذی میں ہے کہ چونکہ صدقہ آخذ اور مأخوذ منہ کے درمیان ایک مشترکہ ذمہ داری ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کی زیادتی وکوتاہی دوسرے کے اوپر اثرانداز ہوتی ہے تو ہر ایک کو اپنی حدود میں رہنا چاہیے گویا بحیثیت شریک فی الفریضہ مالک اور ساعی دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنا چاہیے جیسے کہ ہر شرکت میں شریعت کا اصول ہے۔

المعتدی فی الصدقة کمانعها اعتداء حد سے تجاوز اور بڑھنے کو کہتے ہیں یہاں "معتدی" کا مصداق کون ہے مالک یا عامل؟ تو دونوں قول ہیں مالک بھی ہوسکتا ہے اور عامل بھی پہلی صورت میں اس کا ایک مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ مزکی اپنی زکوٰۃ جب غیر مستحق یا غیر شرعی طریقے سے ادا کرے تو گویا اس نے زکوٰۃ نہیں دی کہ کافر یا مالدار کو دیدے یا فقیر کو دے مگر اجرت میں تنخواہ کے طور پر مثلاً بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ اعتداء سے مراد یہ ہے کہ مثلاً چالیسویں کے بجائے کل مال دیکر اپنے اہل وعیال کے لئے کچھ نہ چھوڑے۔ بعض کہتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ تو صحیح اور اعتدال کے ساتھ ادا کردے مگر بعد میں من اور اذی درپے کردے وغیرہ۔

تاہم عام شراح کا میلان دوسرے مصداق کی طرف ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے اس کی تائید حدیث بشیر بن الخصاصیہ سے ہوتی ہے۔

قال :قلنا ان اهل الصدقة يعتدون علينا أفنكتم من اموالنا بقدر مايعتدون؟

قال:"لا"۔رواه ابو داؤد(2)

اس حدیث میں جہاں ایک طرف یہ معلوم ہوا کہ ساعی اگر چہ ظلم کرے مگر مالک اپنا مال نہ چھپائے وہیں دوسری جانب یہ بھی معلوم ہوا کہ مذکورہ حدیث میں بظاہر معتدی سے مراد عامل ہے۔ (ابوداؤد کی اس حدیث پر بحث اگلے باب میں آ رہی ہے فانتظرہ)

پھر اس کا مطلب کیا ہے؟ تو عندالاکثر مراد مقدار واجبی سے زیادہ لینا ہے خواہ کماً ہو جیسے کہ دو کے بجائے تین لے لے یا کیفاً ہو جیسے کہ درمیانہ کے بجائے عمدہ لے لے تو یہ شخص مانع زکوٰۃ کی طرح اس لئے ہے کہ یہ اپنے اس عمل سے اس کو منع زکوۃ کی طرف دھکیل رہا ہے کہ وہ آئندہ سال کل یا کچھ مال مخفی کر دے تو ایک طرف اس نے مالک کو گویا زکوۃ دینے سے منع کر دیا اور دوسری طرف وہ فقراء کی حق تلفی کا سبب بنا تو بطور تسبیب گناہ گار ہوا۔

باب ماجاء فی رضی المصدق

سابقہ باب عامل کے لئے تھا اور اس باب میں مالک کے لئے حکم ہے۔

رجال:۔

(مجالد) بضم اوله وتخفيف الجيم ابن سعيد بن عمير الهمدانی الكوفی ليس بالقوی وقد تغير فی آخر عمره من صغار السادسة' قال فی الميزان: (1) قال ابن معين وغيره لايحتج به وقال احمد يرفع كثيراً ممالايرفعه الناس ليس بشیء

اس طرح امام نسائی' امام بخاری نے بھی تضعیف کی ہے۔یحی بن سعید اور ابن مہدی بھی ان سے روایت

(2)ابوداؤد ج:اص:۲۲۴'' باب رضا المتصدق''

(1)میزان الاعتدال ج:۳ص:۴۴۰

باب ماجاء فی رضی المتصدق

نہیں کرتے تھے۔امام ترمذی فرماتے ہیں۔''وھو کثیر الغلط''۔

تشریح:۔

"اذااتاکم المصدق"سیوطی نے قوت میں لکھا ہے "مصدق" بخفة الصاد وھو العامل ۔

"فلایفارقنکم الا عن رضی" مسلم(2) کی روایت میں ہے۔ "اذاأتاکم المصدق فلیصدر عنکم وھو عنکم راض "طیبی فرماتے ہیں کہ یہ ذکر سبب ہے لیکن مراد مسبب ہے کیونکہ''لایفارقنکم''امر عامل کو ہے مگر درحقیقت یہ مزکی اور مالک کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ عامل جب آئے تو ترحیب اور خوش خلقی سے اس کا خیر مقدم کرے اور اپنے مال کی زکوٰۃ خوشی سے دیکر اسے رضامندی کے ساتھ رخصت کرے یعنی اس کو بہرحال خوش رکھنا چاہیئے۔

ابوداؤد(3) کی روایت میں ہے۔

ان اھل الصدقة یعتدون علینا افنکتم من اموالنا بقدر مایعتدون علینا فقال "لا"۔

عام شراح اس کو ظاہر پر حمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر عامل ظلم بھی کرے تب بھی مزکی کو کتمان مال اور منع الزکوٰۃ جائز نہیں کیونکہ ایک تو اگر اسے ظالم سے کتمان کی اجازت دی جائے تو اس کی آڑ میں بعض لوگ غیر ظالم سے بھی چھپائیں گے دوسرے یہ کہ کتمان بعض مال کا بھی خیانت اور فریب ہے تیسرے یہ کہ عامل کی مخالفت دراصل سلطان کی نافرمانی ہے کیونکہ عامل اسکا نائب وقاصد ہوتا ہے اور سلطان کی مخالفت فتنہ وفساد کو مفضی ہوتی ہے۔

مگر بعض شراح کا کہنا یہ ہے کہ یہ مبالغہ پر محمول ہے کہ اگرچہ وہ عامل آپ کے زعم میں ظالم ہو پھر بھی اسے خوش رکھو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کو ہرگز عامل نہیں بناتے تھے جو زیادتی کرتا ہو دوسری بات یہ ہے کہ حب المال ایک جبلی وفطری چیز ہے تو اگرچہ کسی شخص سے جائز حق وصول

---

(2) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۴۶''باب ارضاء الساعی مالم یطلب حراماً''آخر کتاب الزکوٰۃ

(3) ابوداؤد ج:۱ص:۲۲۴''باب فی رضی المتصدق''

کیا جاتا ہے مگر وہ اسے اپنے اوپر ظلم تصور کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ابوداؤد (4) کی ایک اور حدیث میں عاملوں کو مبغوض کہا ہے " قال سیأتیکم رکب مبغوضون فاذا جاؤکم فرحبوا بھم " کیونکہ لوگ طبعی طور پر آخذ سے نفرت کرتے ہیں گویا ان کو ظالم قرار دینا مزکی کے زعم کے مطابق ہے حتی کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر وہ زیادہ لینا چاہیں تو نہیں دیا جائے گا پس ان کے نزدیک مطلب یہ ہوا کہ مزکی عامل کو خوش رکھنے کی پوری کوشش کرے مگر حق سے زیادہ دینے کا وہ پابند نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے "ومن سئل فوقه فلایعطیه"۔

اس پر امام بیہقیؒ (5) نے اعتراض کیا ہے کہ " وھذاالذی قاله الشافعی محتمل لو لامافی روایة ابی داؤد من الزیادة الخ " ابوداؤد کی زیادتی سے مراد وہ الفاظ ہیں جو اوپر کی روایت میں " یعتدون وان ظلمونا " اور " وان ظلمتم " ہیں مگر امام بیہقی کا اعتراض ان دووجہین کی بناء پر صحیح نہیں جو ہم نے پیش کی ہیں علاوہ ازیں ابوداؤد کی اس دوسری روایت کے اخیر میں ہے ولیدعوالکم کہ عامل آپ کے لئے دعا کریں صاحب بذل المجھود (6) فرماتے ہیں۔

" ولو کانوا ظالمین فی الحقیقة کیف یأمرھم بالدعاء لھم بقوله ولیدعوا لکم "۔ تدبر

باب ماجاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنیاء فترد علی الفقراء

رجال:۔

(اشعث) بن سوار شوکانی نے نیل میں فرمایا ہے۔

رجال ھذالحدیث ثقات الاالاشعث بن سوار ففیه مقال وقد اخرج له مسلم متابعة۔

(4) ابوداؤد حوالہ بالا

(5) بیہقی ج:۴ص:۱۳۷ "باب ماوردفی ارضاء المصدق"

(6) بذل المجھود ج:۳ص:۲۵ "باب رضی المصدق"

(عون بن ابی جُحیفة) بتقديم الجيم على الحاء بروزن جُهينه۔

تشریح:۔

(قلوصاً) بفتح القاف جوان اور لمبی ٹانگوں والی اونٹنی کو کہتے ہیں اسکی جمع قلاص بکسر القاف آتی ہے۔

ایک علاقے کی زکوۃ بلاضرورت دوسرے علاقے کی طرف منتقل کرنا خلاف اولی ہے الا یہ کہ دوسرے مقام کے لوگوں کی احتیاج زیادہ ہو یا مزکی کے اعزہ واقارب دوسری جگہ رہتے ہوں۔ بذل (1) میں ہے۔

وفی الدرالمختار و کره نقلها من بلد الی آخر الاالی قرابة او احوج او اصلح او اورع او انفع للمسلمین او من دار الحرب الی دار الاسلام اوالی طالب علم او الی الزهاد..الخ ۔

اس مسئلہ سے متعلقہ حکم واختلاف "باب ماجاء فی کراهية أخذ خيار المال فی الصدقة" میں بالتفصیل المناسب گذرا ہے من شاء فليراجع فانالانعيده"۔

باب من تحل له الزكاة

رجال:۔

(المعنى واحد) یعنی قتیبہ اور علی بن حجر کے الفاظ تو مختلف ہیں مگر دونوں حدیثوں کا مطلب ومعنی ایک ہی ہے۔(حكيم بن جبير) ضعيف رمى بالتشيع۔

تشریح:۔

ومسألته یعنی سوال کا اثر۔

فی وجهه خموش او خدوش او كدوح :كفلوس بضم اوائلها الفاظ متقاربة المعانی، جمع

باب ماجاء ان الصدقة تؤخذ من الاغنياء فترد على الفقراء

(1) بذل المجهود ج:۳ص:۳۸"باب فی الزکوۃ تحمل من بلد الی بلد آخر"

خمش وخدش وکدح یہ الفاظ اصل میں مصادر ہیں مگر جب انہیں ان آثار کے لئے اسماء بنایا گیا تو ان کو جمع کے صیغوں سے مستعمل اور تعبیر کیا۔

یہاں پر لفظ ''او'' میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ راوی کے شک کے لئے ہو یہ اس صورت میں ہوگا کہ ان الفاظ کو مترادفۃ المعنی یا قریب المعنی قرار دیا جائے تو راوی کو شک ہوا کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کونسا لفظ ارشاد فرمایا تو احتیاطاً سارے ذکر کردیئے تا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا لفظ رہ نہ جائے اس توجیہ کے مطابق ان الفاظ کے معنی ہیں چھلنا (معنی مصدری) یا چھلا ہوا (معنی اسمی) یعنی اس سوال سے قیامت کے دن اس کا چہرا چھلا ہوا ہوگا یہ بھی ممکن ہے کہ چھلنے سے مراد معنی اصلی چھلنا نہ ہو بلکہ ایسے آثار ہوں جن سے موقف میں لوگ پہچان سکیں گے کہ یہ سائل ہے گویا اس کا چہرہ قبیح ہوگا ایسا لگے گا جیسا چھلا ہوا ہو گو کہ درحقیقت چھلا ہوا نہ ہوگا مگر معنی اصلی پر حمل کرنے سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ لفظ ''او'' تنویع اور تقسیم کے لئے ہو اس صورت میں یہ الفاظ متبائن ہونگے تو جس طرح دنیا میں سائلین کی حالت حاجت قلت وکثرت سوال کے اعتبار سے مختلف ومتبائن ہے اسی طرح قیامت میں ان کے چہروں کی حالت زخم یا قباحت کے اعتبار سے مختلف ہوگی تو جس نے کم سوال کیا یا نسبتاً زیادہ حاجت کی وجہ سے کیا تو اس کے چہرے پر کم زخم ہونگے اور جس نے زیادہ سوال کیا یا بلا حاجت کیا تو اس پر سب سے زیادہ اثر ہوگا اور جو درمیانہ رہا تو وہ متوسط رہے گا یہ تفاوت الفاظ کے معنوں کے تفاوت سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ کدح صرف عض کو کہتے ہیں یعنی جس پر چک لگنے کا نشان ہو اور خمش ناخن سے چھیلنے کو کہتے ہیں اور خدش لکڑی سے۔ حاشیہ میں ہے۔

الکدح دون الخدش والخدش دون الخمش فیکون ذالک اشارۃ الی احوال السائلین من الافراط والاقلال والتوسط ویناسب ذالک ذکر الخدش فی البین۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کدح بالاتفاق معمولی زخم کو کہتے ہیں جبکہ خدش اور خمش کے معنی میں اتنا سا اختلاف ہے کہ کس لفظ سے مبالغہ معلوم ہوتا ہے اور کونسا لفظ درمیانہ معنی کا حامل ہے۔ مرقات کے حوالہ سے

تحفہ(1) میں ہے۔

"والخمش ابلغ فی معناه من الخدش وهوابلغ من الکدح اذالخمش فی الوجه والخدش فی الجلد والکدح فوق الجلد 'وقیل الخدش قشر الجلد بعود والخمش قشره بالاظفار والکدح العض۔

پہلی تعریف کے مطابق خمش کا مطلب یہ ہے کہ زخم ہڈی تک پہنچا ہوگا خدش میں جلد کٹ گئی ہوگی اور کدح یعنی جلد پر نشانات اور زخم ہونگے۔

ابن العربی (2) فرماتے ہیں کہ سوال اگر چہ حاجت کی وجہ سے ہومگر یہ چونکہ قصد پر اثر انداز ہوتا ہے اس لئے اس کا اثر داغ بن کر رونما ہوگا۔

ان المسألة وان کانت عن حاجة فانها تؤثر فی القصد لمافیها من التعلق بغیر الله' فتکون اثراً کالنکتة ان یظهر تاثیرها باسقاط جزء من الثواب۔

اویہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیعت کے وقت بعض صحابہؓ سے یہ وعدہ لیتے کہ:

ان لایسألوا احداً شیئاً فکان یسقط سوط احدهم فلایسأل احداً ان یناوله ایاه ولم یکن یعم بهذ الشرط کل احد لانه لایمکن العموم به الخ۔

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اصول خاص الخاص آدمی کے لئے ہوتا تھا کیونکہ علی العموم لاگو کرنے سے حرج لازم آتا۔ تاہم محتاج کی سفارش اور اس کے لئے اعلان کی حیثیت جداگانہ ہے اگر سفارشی یہ سمجھتا ہے کہ میری سفارش یا اعلان سے اس کو فائدہ ہوگا تو پھر اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے بلکہ مندوب ہے جیسے کہ بہت ساری احادیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا محتاجین کے لئے سفارش واعلان ثابت ہے۔

یہ باب انتہائی طویل الذیل ہے اس سے متعلقہ مسائل کا احاطہ کافی مشکل ہے تاہم جو مباحث زیادہ اہم ہیں ان کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ وباللہ التوفیق

باب من تحل له الزکاة

(1) تحفۃ الاحوذی ج۳ص:۳۱۴

(2) عارضۃ الاحوذی ج۳ص:۱۲۵

بحث اول:۔

اس باب میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں بظاہر ان میں تعارض معلوم ہوتا ہے۔

حدیث نمبر۱:۔ اس باب کی پہلی حدیث میں ہے۔

"قیل یارسول اللہ ومایغنیه قال خمسون درهماً اوقیمتها من الذهب "۔

حدیث نمبر۲:۔ ابوداؤد(3) کی ایک روایت میں ہے۔

"من سأل منکم وله اوقیة اوعدلها فقد سأل الحافاً ....وفیه ...... والاوقیة اربعون درهماً "۔

حدیث نمبر۳:۔ ابوداؤد(4) ہی کی ایک اور روایت میں ہے۔

من سأل وعنده مایغنیه فانما یستکثر من النار وقال النفیلی فی موضع آخر من جمر جهنم فقالوا یارسول الله ومایغنیه وقال النفیلی فی موضع آخر وماالغنی الذی لاینبغی معه المسألة قال قدر مایغدیه ویعشیه وقال النفیلی فی موضع آخر ان یکون له شبع یوم ولیلة اولیلة ویوم۔

حدیث نمبر۴:۔ ابوداؤد(5) وغیرہ میں حضرت انس کی روایت ہے۔

ان رجلاً من الانصار أتی النبی صلی الله علیه وسلم یسأله فقال امافی بیتك شیٔ؟ قال بلی حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب یشرب فیه الماء قال ائتنی بهما"۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ دونوں چیزیں دو درہم میں بیچ کر اس کو دیئے اور فرمایا ایک کا کھانا خرید کر کر گھر والوں کو کھلاؤ اور دوسرے کی کلہاڑی خرید کر میرے پاس لاؤ۔

---

(3) ابوداؤد ج:۱ص:۲۳۰"باب من یعطی من الصدقة وحد الغنی"

(4) ابوداؤد ایضاً حوالہ بالا

(5) ابوداؤد ایضاً حوالہ بالا

...... وفیه فذهب الرجل یحتطب ویبیع فجاء وقد اصاب عشرة دراهم فاشتری ببعضها ثوباً وبعضها طعاماً فقال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم هذاخیر لك من ان تجئ المسألة نكتة فی وجهك"۔

حدیث نمبر۵:۔ ترمذی میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم۔ من نزلت به فاقة فانزلها بالناس لم تسدفاقته ومن انزلها باللّٰه اوشك اللّٰه له بالغنا امابموت عاجل اوغنی عاجل۔

حدیث نمبر۶:۔ جو ترمذی (6) میں اگلے باب میں ہے۔

لاتحل المسألة لغنی ولالذی مرة سوی۔وغیر ذالك من الاحادیث

بلاشبہ ان احادیث سے سوال کی قباحت وشناعت معلوم ہوتی ہے تاہم فان الضررویات تبیح المحظورات کے قاعدہ کے مطابق عندالحاجت سوال کرنے کی گنجائش ہے بشرطیکہ وہ حسب ضرورت والحاجت ہو جیسے طلاق دینا بذات خود ناپسندیدہ قول ہے مگر جب کوئی اور چارہ نہ ہوتو جائز ہوجاتی ہے۔

چونکہ حوائج میں سب لوگ برابر نہیں ہوتے ہیں کسی کی حاجت دس روپیہ سے پوری ہوجاتی ہے اور کسی کی پانچ سو سے پوری نہیں ہوتی کبھی بعض حالات میں پچاس روپے بھی پورے نہیں ہوتے جبکہ بعض مواقع میں تیس سے بھی وہی کام ہوجاتا ہے انہیں مختلف حالات واشخاص کو دیکھتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف موقعوں پر یہ ارشادات فرمائے ہیں لہٰذا ان میں تعارض پیدا کرنا حدیث کے مزاج سے ناواقفیت کی بات ہوگی چنانچہ المسک الزکی میں ہے۔

''سوال کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ سائل کی حالت دیکھی جائے گی کہ اس میں بالفعل یا بالقوۃ طاقت کسب کی ہے یا نہیں؟ طاقت بالفعل تو یہ ہے کہ تندرست ہٹا کٹا ہے اور بالقوہ یہ کہ وہ حرفت جانتا ہے تو ایسے لوگوں کو سوال کرنا حلال نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپاہج لولا لنگڑا محتاج ہوتو اس کو سوال کرنا جائز ہے اور بعض آدمی تو ایسے ہوتے ہیں جن کو سال ختم ہونے پر آمدنی ہوتی ہے (مثلاً) تو جب تک وہ آمدنی کافی ہوجائے اس وقت تک سوال جائز نہیں کیونکہ اس کے پاس مایغنیہ موجود ہے ہاں ختم ہونے کے بعد سال

(6) اخرجہ ابوداؤد ج:ا ص:۲۳۱ ''باب من یعطی من الصدقة وحد الغنی''

کے باقی حصہ کے لئے مانگنا جائز ہے اسی طرح بعض کی ماہوار آمدنی ہوتی ہے اور مدار خرچ کا اسی پر ہوتا ہے سو اگر وہ آمدنی چوری ہوجائے تو اس کو بھی سوال کرنا بمقدار خرچ ایک ماہ کے لئے جائز ہے۔ (کیونکہ اس دوران وہ کہیں اور ملازمت یا مزدوری سے قاصر ہے) انتہی

چونکہ باختلاف احوال وزمان سے حکم بدل سکتا ہے اس لئے محتاجین کے احکام بھی مختلف ہوتے رہتے ہیں مثال کے طور پر ایک آدمی کو صبح وشام کا کھانا تو پورا ملتا ہے مگر اس کے پاس پہننے کے لئے کپڑے نہیں ہیں تو وہ اس مقصد کے لئے سوال کرسکتا ہے یا ایک آدمی کے پاس چالیس یا پچاس روپیہ تو ہیں مگر وہ عیال دار ہے یہ اس کے بچوں کے نان نفقہ کے لئے کافی نہیں ہوتے ہیں یا بیماری آگئی جس کے لئے دوا کی ضرورت ہے تو مانگ سکتا ہے۔ چنانچہ ابن العربیؒ عارضہ میں لکھتے ہیں۔

واما الاوقية فتحرم مقدار مايسد من الفاقة للسائل ويجوز لصاحب الغداء والعشاء ان يسأل الجبة والكساء ويجوز لصاحب الاوقية والخمسين درهماً على رواية عن النبى صلى الله عليه وسلم أن يسأل مايحتاج من الزيادة فى ذالك ـ

فعلی ہذا اگر وہ کرایہ کے مکان میں رہتا ہے تو اس کا کرایہ اسی طرح بجلی وگیس وغیرہا کا بل بھی ضروریات اصلیہ میں داخل ہیں۔

اس تطبیق کے بعد انشاء اللہ نسخ کی ضرورت پیش نہیں آئے گی گوکہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے بذل المجہود (7) میں ''قیل'' صیغے کے ساتھ مذکور ہے۔

"فلانسخ فى الاحاديث وقيل حديث مايغنيه منسوخ بحديث الاوقية وهو منسوخ بحديث خمسين وهو منسوخ بماروى مرسلاً من سأل الناس وعنده عدل خمس اواق فقد سأل الحافاً وعليه ابو حنيفةؒ وتقدم ان فى مذهبه من ملك ماتى درهم يحرم عليه اخذالصدقة ومن ملك قوت يومه يحرم عليه السوال ففرق بين الاخذ (اى اخذ الصدقة) والسوال فمانسب اليه غير صحيح.

(7) بذل المجہود ج:۳ ص:۳۹ ''باب من يعطى من الصدقة وحد الغنى''

والانسب بمسئلة تحريم السوال ان يكون امرا لنسخ بالعكس بان نسخ الاكثر فالاكثر الى ان تقرر ان من عنده مايغديه ويعشيه يحرم عليه السوال فيكون الحكم تدريجياً بمقتضى الحكم كماوقع فى تحريم الخمر واما فى العبادات فوقع التدريج فى الزيادات لماتقتضيه الحكم الالهيات على وقع الطباع والمالوفات۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ یا ائمہ میں سے کسی نے اگر کوئی تحدید کی ہے تو اسے تسہیل پر حمل کیا جائے گا کیونکہ عوام الناس کے لئے تعیین مقدار ہی آسان ہوتی ہے جیسے کہ پانی کے مسئلہ میں عشر فی عشر کی تحدید کی گئی ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

بحث ثانی:۔

اگر مجہول الحال آدمی کچھ مانگے تو کیا اس کو دینا جائز ہے؟

تو اس میں دو صورتیں ہیں پہلی یہ کہ معطی کو اس کی حالت کا پتہ ہو کہ یہ غنی ہے اور اس کے لئے سوال کرنا حرام ہے دوسری صورت یہ ہے کہ معطی کو معلوم نہ ہو۔

صورت اولیٰ کے متعلق معارف میں ہے۔

فذكر فى الاشباه والنظائر والبحرالرائق ان المعطى يأثم بالاعطاء لمثله لانه اعانة على الحرام وفى شرح "المشارق" للشيخ اكمل الدين: انه لايائم اذاجعله هبة وبالهبة للغنى اولمن لايكون محتاجاً اليه لايكون آثماً وكان مولاناالشيخ رشيد احمد الكنكوهى يفتى بالاول وينبغى ان يفصل فى المسألة بانه لوعلم المعطى ان السائل يتخذه عادة يأثم والا فلا اثم عليه وتدل عليه فروع فى الهداية من كتاب الكراهية (8) انتهى -

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

(8) ہدایہ کتاب الکراہیۃ ص:۴۵۴ ج:۴

فالحاصل ان الحكم مختلف باختلاف الاحوال وفي بعض كتبنا ان الامر بشئ بدون طيب نفس المامور والحال ان الآمر يقدر عليه حرام كالمسئلة۔

صورت ثانیہ میں اگر وہ پیشہ ور سائل نہیں ہے تو بالاتفاق اسکو دینا جائز ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے للسائل حق وان جاء علی فرس رواہ ابوداؤد(9) وجہ اوپر گذر گئی کہ کبھی کبھی زیادہ پیسے بھی سد حاجت نہیں کر سکتے ہیں لہٰذا گھوڑے پر آنا اس کے استغناء من کل حاجت کی دلیل نہیں سمجھنا چاہیے۔

لیکن اگر کسی کی عادت اور پیشہ ہی سوال کرنا ہے تو اس بارے میں بذل المجھود(10) میں ہے۔

يعني اذا سأل سائل احداً ينبغي له ان يحسن الظن به وان جاء على فرس ...

الى ان قال .... وهذه العلة باعتبار القرون الاولى واما في هذالزمان فنشاهد

كثيراً من الناس اتخذوا لسوال حرفة لهم ولهم فضول اموال فحينئذ يحرم

السئوال ويحرم على الناس اعطاء هم والله اعلم۔

تاہم اگر وہ اللہ کا نام لے کر مانگے تو کیا کرنا چاہیے تو مجھے ابھی تک اس پر شرح صدر نہ ہوسکا اگر کوئی اس کے حل پر مطلع ہو چکا ہو تو برائے کرم عاجز کو ضرور آگاہ فرمائے۔ واجرہ علی اللہ

بحث ثالث:۔

(۱) جس شخص کے پاس بقدر نصاب حولی مال موجود ہو اور وہ مال ایسے دین سے فارغ ہو جس کا مطالبہ عباد کی طرف سے ہوتا ہے اور اس کی حاجت اصلی کے علاوہ ہو اور نامی بھی ہو تو اس شخص پر زکوٰۃ دینا واجب ہے اور لینا حرام ہے۔

(۲) اور جو شخص قدر نصاب کا مالک تو ہے لیکن وہ نامی نہ ہو تو اس پر فطرہ اور قربانی واجب ہے اور زکوٰۃ لینا اس کے لئے حرام ہے تاہم اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں۔

(۳) اور جو شخص نصاب کا مالک نہ ہو یا ہو مگر اس پر دین ہو تو جتنا حصہ دین میں ادا کیا جاتا ہے وہ کالعدم

---

(9) ابوداؤد ج:۱ص:۲۳۵''باب حق السائل'' کتاب الزکوٰۃ
(10) بذل المجھود ج:۳ص:۵۴''باب حق السائل''

شمار ہوگا تو ایسے شخص کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے پھر یہ دین اولاً مال زکوٰۃ پر پیش کیا جائے گا پھر سامان پر اور پھر عقار پر۔ شامی میں ہے۔

"تتمة" بقي ماذا كان للمديون مال الزكاة وغيره من عبيد الخدمة وثياب البذلة ودور السكنى فيصرف الدين اولاً الى مال الزكوة لاالى غيره ولو من جنس الدين خلافاً لزفر حتى لوتزوج على خادم بغير عينه وله مائتا درهم وخادم صرف دين المهر الى المأتين دون الخادم عندنا لان غير مال الزكاة يستحق للحوائج ومال الزكوٰة فاضل عنها فكان الصرف عليه ايسر وانظر بارباب الاموال ولهذا لايصرف الى ثياب البذلة وقوته ولو من جنس الدين' قال محمد في الاصل" أرأيت لوتصدق عليه الم يكن موضعاً للصدقة؟ ومعناه ان مال الزكاة مشغول بالدين فالتحق بالعدم وملك الدار والخادم لايحرم عليه اخذ الصدقة فكان فقيراً ولازكوة على الفقير۔ (ص:۲۶۴ج:۲)

اس سے ایک طرف یہ بات معلوم ہوئی کہ مال مشغول بالدین بقدر الدین معدوم سمجھا جائے گا دوسری جانب یہ معلوم ہوا کہ گھر وخادم وغیرہ ضروریات اصلیہ میں سے ہیں حتی کہ استعمال کی کتابیں بھی غنی سے مستثنی ہیں۔ صفحہ ۲۶۲ پر اس کی دلیل میں لکھتے ہیں۔

وكتب العلم لاهلها فان الجهل عندهم كالهلاك ـ

(ولافي ثياب البدن) المحتاج اليها لدفع الحر والبرد (واثاث المنزل ودور السكنىٰ ونحوها) وكذاالكتب وان لم تكن لاهلها اذالم تنو للتجارة غير ان الاهل له اخذ الزكاة وان ساوت نصباً۔

اس کی شرح کرتے ہوئے علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں کہ اہل کی قید کا فائدہ یہ ہے کہ اگر چہ (تجارت کے علاوہ) کتابوں پر زکوٰۃ تو نہیں مگر اہل مستحق زکوٰۃ ہے اور غیر اہل مستحق نہیں ہوگا یعنی جب کتابوں کی مالیت نصاب کے برابر ہو مثلاً ایک مدرس کے لئے تدریس اور مطالعہ کی کتابیں ہیں جیسے فقہ حدیث اور تفسیر وغیرہ کی تو

اگراس کے پاس دیگر کوئی مال بقدرِ نصاب نہ ہوتو اگر چہ ان کتابوں کی مالیت نصاب سے زیادہ ہومگر وہ زکوٰۃ وصول کرسکتا ہے اور جو غیر متعلقہ ہوں مثلاً طب اور نجوم وغیرہ کی کتابیں تو یہ مانع ہیں۔

واما کتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة فی المنع مطلقاً .... لکن اضطرب کلامه فی کتب الادب الخ۔ (ص:۲۶۵ج:۲)

تاہم زکوٰۃ چونکہ مال مستقذر ہے اور اسی بناء پر آل بیت کے لئے لینا ممنوع قرار دیا گیا ہے اس لئے اس سے بچنا چاہیے چہ جائے کہ اس کے لئے حیلے بہانے کر کے اپنے لئے کسی نہ کسی صورت میں جائز کردی جائے طیب کھانا چاہیے طیب رہنا چاہیے تو عمل طیب کی توفیق بھی ملے گی اللہ پاکیزہ لوگوں کو پسند فرماتا ہے۔

بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ غنی کے لئے زکوۃ لینا حرام ہے جس طرح اس کے لیے سوال کرنا حرام ہے گو کہ صدقات نفلیہ لے سکتا ہے کیونکہ صدقہ نفلیہ غنی کے لئے دراصل ہدیہ ہوتا ہے۔

مگر غنی کی تحدید میں اختلاف ہے تو ایک بار پھر جاننا چاہیئے کہ غنی کی تین قسمیں ہیں۔(۱) جس پر زکوٰۃ واجب الادا ہو۔ (۲) جس پر زکوٰۃ تو نہ ہومگر وہ وصول بھی نہ کرسکے۔ (۳) جو زکوٰۃ ودیگر صدقات تو وصول کرسکتا ہے مگر سوال نہیں کرسکتا ہے کما مر تفصیلها۔ ان تینوں میں (۱) الموجب للزکاۃ (۲) والمانع عن الزکاۃ (۳) والمانع عن السوال حنفیہ کا مذہب بیان ہوا۔ معارف السنن میں ہے۔

”وقد اضطربت الروایات فی ضبط القسم الثالث و کذالك اضطربت فیه اقوال فقهاء الحنفية“۔

اس کی وجہ اور تطبیق بحث اول میں گذر چکی ہے۔

واختلف العلماء فی الغنی المانع من اخذها ای الزکاة و نقل عن احمد فیه روایتان اظهرهما انه مالك خمسین درهماً اووجود ما تحصل به الکفایة علی الدوام وهو قول الثوری والنخعی وابن المبارك واسحاق والثانية ماتحصل به الکفایة فاذالم یکن محتاجاً حرمت علیه الصدقة وان لم یملك شیئاً وان کان محتاجاً حلت له الصدقة وان ملك نصاباً وهو قول مالك والشافعي۔(ص:۲۵۸ج:۵)

امام شافعیؒ سے دوسری روایات بھی ہیں گویا یہ لوگ غنی مانع عن الصدقہ اور مانع عن السوال میں فرق نہیں کرتے ہیں۔

بحث رابع:۔

جیسے کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ امام ترمذی عموماً حدیث کے جزء کو ترجمۃ الباب بناتے ہیں مگر کبھی کبھی اس سے تخلف بھی کرتے ہیں جس کی وجہ یا تو کسی دوسری حدیث کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے یا کوئی مسئلہ مستنبط کرنا ہوتا ہے۔

یہاں بھی ترجمہ حدیث باب کا جز نہیں ہے بلکہ بظاہر تو ربط ہے ہی نہیں تو حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں ربط اس طرح ہے کہ جو لوگ غنی کی حد پچاس درہم مقرر کرتے ہیں وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور چونکہ یہ طے شدہ ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف تو فقراء وغیرہ ہیں نہ کہ غنی لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ جس کے پاس پچاس درہم سے کم ہو اس کے لئے زکوٰۃ لینا حلال ہے اور جس کے پاس پچاس درہم یا اس سے زیادہ ہوں اس کے لئے حلال نہیں ہے تو لفظ غنی سے انہوں نے ترجمہ اخذ کیا ہے۔

"فقال له عبدالله بن عثمان صاحب شعبة" لہٗ ضمیر کا مرجع سفیان ہیں ابوداؤد میں اس طرح ہے۔ قال یحی فقال عبداللہ بن عثمان لسفیان لہٰذا سفیان سے پوچھنے والے عبداللہ بن عثمان ہوئے اور اس کی حکایت کرنے والے یحی بن آدم ہوئے۔ علل الصغری للترمذی (ص:۲۳۸) پر بھی اسی طرح ہے۔

لوغير حكيم حدث بهٰذا كلمة "لو" للتمني "فقال له" اى لعبدالله بن عثمان ـ

"لايحدث عنه شعبة" بتقدير همزة الاستفهام اى ألايحدث عنه شعبة؟" قال نعم" اى قال عبدالله بن عثمان: نعم لايحدث عنه شعبة ـ قال الذهبى فى الميزان: (11) قال معاذ: قلت لشعبة: حدثنى بحديث حكيم بن جبير قال: اخاف النار ان احدث عنه' قلت: فهذا يدل على ان شعبة ترك الرواية عنه بعدُ ـ انتهى

"قال سفيان سمعت زبيداً يحدث بهذا عن محمد بن عبدالرحمن بن يزيد" مطلب یہ ہے

(11) میزان الاعتدال رقم ۲۲۱۵ ج:۱ص:۵۸۳

کہ سفیان کہتے ہیں کہ یہ روایت حکیم کے علاوہ زبید کی وساطت سے بھی میرے پاس ہے زبید بن الحارث الیامی الکوفی ثقۃ ثبت عابد من السادسۃ" باقی رہی یہ بات کہ سفیان نے زبید کی روایت مسند کیا ہے یا نہیں تو دونوں قول ہیں۔

باب ماجاء من لاتحل له الصدقة

تشریح:۔

"لاتحل الصدقة لغنی" اس کی تفصیل گذر گئی۔

"ولالذی مرة" بکسر المیم وتشدید الراء بمعنی القوة۔

"سوی" ای مستوی الخلق قاله الجوهری والمراد استواء الاعضاء وسلامتها۔

امام ترمذی نے اس حدیث کا مطب یہ بتلایا ہے کہ اس سے مراد لاتحل المسئلۃ ہے وجہ ہذا الحدیث عند بعض اہل العلم علی المسئلۃ اس کی دلیل کے طور پر انہوں نے دوسری حدیث کی تخریج کی ہے جس میں یہ تفسیر موجود ہے "لاتحل المسئلة لغنی ولالذی مرة سوی" ۔واذاکان الخ یعنی اگر آدمی باوجودیکہ تندرست وتوانا ہے مگر محتاج ہے تو اس پر صدقہ تو ہوسکتا ہے مگر وہ سوال نہیں کرسکتا ہے، جیسے کہ اگلی روایت میں ہے "ان المسئلة لاتحل لغنی ولالذی مرة سوی الالذی فقر"۔ الحدیث

امام ترمذی پر یہ تفسیر کرنے کا باعث یہ ہے کہ دیگر احادیث سے ایسے محتاج کے لئے صدقہ لینا ثابت ہے لہٰذا اس سے مراد سائل ہے۔

بذل المجہود (1) میں ہے ملاعلی قاریؒ نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ صدقہ سے مراد صدقہ ہی ہے مگر یہاں نفی کمال حل ہے یعنی اگرچہ تندرست وتوانا شخص کے لئے صدقہ جائز تو ہے مگر مکمل حلال وطیب نہیں اس لئے

باب ماجاء من لاتحل له الصدقة

(1) بذل المجہود ج:۳ ص:۴۴ "باب من یجوز لہ اخذ الصدقۃ وہو غنی"

اس کو اس سے بچنا چاہیے۔

یا مطلب یہ ہے کہ اس کو صدقہ مانگنا نہ چاہیے اگر چہ بغیر سوال کے اس کے لئے جائز ہے۔

وقال ابن الملك ای لاتحل الزكاة لمن اعضاء ه صحيحة وهو قوی علی الاكتساب بقدر مايكفيه وعياله وبه قال الشافعی قال الطيبی وقيل المعنی ولالذی عقل وشدة وهو كناية عن القادر علی الكسب وهو ومذهب الشافعی والحنفية علی انه ان لم يكن له نصاب حلت له الصدقة۔ (ص:۴۴ ج:۳)

''الا لذی فقر مدقع '' بدال فقاف فعین بروزن محسن دعقاء سے ہے وهو التراب ای يفضی لصاحبه اليه یہ کنایہ ہے شدید فقر وغربت سے بعض نے کہا کہ دقعاء اس زمین کو کہتے ہیں جس پر نبات نہ ہو مآل دونوں کا ایک ہے کیونکہ زیادہ غریب آدمی اکثر و بیشتر زمین پر ہی لیٹتا ہے اور نیچے بچھانے کے لئے اس کے پاس کوئی انتظام نہیں ہوتا ہے عموماً گردآلود وغبار آلود رہتا ہے۔

"اوغرم "بضم العين المعجمة و سكون الراء وهو مايلزم اداء ه تكلفاً لافی مقابلة عوض یعنی وزنی تاوان یا بھاری دین جو اس کے مال سے زیادہ ہو۔

"مفظع" بضم الميم و سكون الفاء و كسر الظاء وبالعين وهو الشديد الشنيع الذی جاوز الحد فاعل من الفظاعة والافظاع بمعنی الشناعة۔

مرقات (2) میں ہے۔

قال الطيبی والمراد مااستدان لنفسه وعياله فی مباح قال:ويمكن ان يكون المراد به مالزمه من الغرامة بنحو دية و كفارة۔

ابوداؤد (3) کی روایت میں ہے۔ اولذی دم موجع اس سے مراد دیات کفارات اور مغارم ہیں۔ اس کلام میں نہایت بلاغت ہے اور مبالغہ کے ساتھ سوال کی عدم حلت بیان کی گئی ہے اور مطلب یہ ہے

---

(2) مرقات ج:۴ ص:۱۸۰ ''باب من لاتحل له المسئلة ومن تحل له'' الفصل الثانی

(3) ابوداؤد ج:۱ ص:۲۳۲ ''باب ما تجوز فيه المسألة''

کہ اگر اس کے پاس بوریہ بھی موجود ہو تو اس کو سوال نہ کرنا چاہیے بلکہ اس کو فروخت کر کے بسر اوقات کرے ہاں جب کچھ ہی پاس نہ رہے تو سوال کرنے میں مضائقہ نہیں۔

شرح ابی طیب میں ہے "الا الذی فقر" لذی مرة سے استثناء ہے تو مطلب وہی نکلا کہ حتی الامکان سوال سے بچے۔

"لیثری به ماله" ای لیکثر بسبب السوال ماله اثراء اکثار اور بڑھانے زیادہ کرنے کو کہتے ہیں۔ وفی القاموس الثروة کثرة العدد من الناس والمال مطلب یہ ہے کہ آدمی سوال کو مال بڑھانے کا ذریعہ بنائے۔

مرقات میں ہے ان فی اکثر النسخ ماله' بفتح اللام گویا اس کو مفعول بنایا گیا ہے ''لیثری'' کے لئے اور مطلب وترجمہ وہی ہوگا جو بیان ہوا مگر وهو خلاف ماعلیه اهل اللغة من ان اثری لازم فیتعین رفعه اس اعراب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا تا کہ اس سوال کے سبب یا ماخوذ کے سبب اس کا مال بڑھے اللّٰهم الا ان یقال ما موصولة وله جار ومجرور (تحفہ ص:۳۱۸ ج:۳) گویا مالہ میں لام مفتوح بھی صحیح ہوا کیونکہ جارہ ہے اور مفعولیت بھی لازم نہ آئی۔ تدبر

"کان" ای السوال او المال (خموشا) وقد مر۔

"ورضفا" بفتح فسکون گرم پتھر کو کہتے ہیں۔

"فمن شاء فلیقل" ای هذالسوال اومایترتب علیه من النکال۔

"ومن شاء فلیکثر" یہ دونوں امر تہدید کے لئے ہیں جیسے اس آیت میں ہے۔ فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر اناعتدنا للظالمین ناراً۔

"هذاحدیث غریب" امام ترمذی نے اس حدیث پر کوئی حکم نہیں لگایا ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ اس میں مجالد ابن سعید الکوفی ہے جو متفرد بھی ہے اور ضعیف بھی تاہم اس روایت کے اور شواہد بکثرت موجود ہیں۔

باب من تحل له الصدقة من الغارمين وغيرهم

تشریح:۔

غارمین غارم کی جمع ہے اور غرماء غریم کی جمع ہے غریم کا اطلاق دائن مدیون دونوں پر ہوتا ہے اس حدیث میں غرماء سے مراد دائینین ہیں۔

غارم کا اطلاق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس شخص پر ہوتا ہے جس پر اتنا دین ہو کہ اس کا مال نقد اس کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو یا پھر وہ مال دین کے مساوی ہو اور اگر زیادہ بھی ہو تو دین ادا کرنے کے بعد ماقی نصاب سے کم ہو بہر حال مراد غارم سے مدیون ہے۔

امام شافعی کے نزدیک غارم کا اطلاق اس آدمی پر ہوتا ہے جس نے کسی مقتول کی دیت اصلاح ذات البین کے لئے کسی رقم کی ذمہ داری لے لی ہو۔ ہدایہ (1) میں ہے۔

وقال الشافعیؒ من تحمل غرامة فی اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين وكلاالمعنيين صحيح من جهة اللغة واصل الغرم فی اللغة اللزوم وسمی كل واحد منهما غريماً للملازمة صاحبه۔

(معارف السنن ص:۲۶۳ ج:۵)

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بظاہر یہ اختلاف لغوی نہیں ہے بلکہ اس کا نتیجہ احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک متحمل غرامت پر زکوٰۃ ہے اگر چہ وہ غرامت اس کے مال پر محیط ہو کیونکہ اصل سبب زکوٰۃ تو نصاب کی ملک ہے اور وہ موجود ہے جبکہ عندالحنفیہ طے ہے کہ دین کے مقابلہ میں جتنا بھی مال آتا ہو وہ کالعدم شمار ہوگا کما مر تفصیلہ سابقاً چاہے وہ کل مال ہو یا قلیل ہو۔

"اصیب رجل "قیل هو معاذ بن جبلؓ كمافی شرح مسلم للنووی۔

باب من تحل الصدقة من الغارمين وغيرهم

"فی ثمار" متعلق باصیب ای اصابه آفة فی ثمار یعنی اصاب ثماره آفة۔

"ابتاعها" ای اشتراها مطلب یہ ہے کہ حضرت معاذؓ نے پھل خرید لیا تھا اور ابھی ان کی قیمت ادا نہیں کی تھی کہ وہ ضائع ہو گیا۔

"فکثر دینه" ای فطالبه البائع بثمن تلك الثمار و کذا طالبه بقیة غرمائه ولیس له مال یؤدیه تو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے صدقہ دینے کی سفارش کی تا کہ ان کے دیون ادا ہو جائے۔

"فلم یبلغ ذالك" ای ماتصدقوا علیه چنانچہ صدقات کو دین میں ادا کرنے کے بعد بھی دیون بچ رہے تھے تو حضور علیہ السلام نے دائنین سے فرمایا۔

"خذوا ما وجدتم ولیس لکم الاذالك" ای ما وجدتم والمعنی لیس لکم الأخذ ما وجدتم والامهال بمطلابة الباقی الی المیسرة ولیس معناه انه لیس لکم الاما وجدتم وبطل مابقی من دیونکم لقوله تعالی "وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة" کذافی التحفة عن المرقات۔

مطلب یہ ہے کہ تمہیں ان کو قید کرنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ قید وحبس کی سزا تو تب دی جاتی ہے جب آدمی دینے پر قادر ہو اور مطل کر رہا ہو تو "مطل الغنی ظلم" کی وجہ سے وہ مستحق سزا ہے مگر مفلس تو عاجز ہوتا ہے۔

لہٰذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور علیہ السلام نے ماقبی دین کو باقی رکھ کر دائنین کو مہلت دینے پر راضی کر دیا یہی مطلب نوویؒ نے (2) بھی بیان کیا ہے۔

ای لیس لکم الآن الا هذا ولا تحل لکم مطالبته مادام معسراً بل ینظر الی میسرة

لہٰذا کہا جائے گا کہ حنفیہ اور شافعیہ دونوں کے نزدیک ثمار کے ہلاک کی صورت میں تاوان مشتری پر آئے گا بشرطیکہ بیع بعد البدو ہوئی ہو اور قبضہ مشتری کا ہو چکا ہے سارا ضائع ہو یا بعض۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نقصان ثلث سے کم ہو تب تو دین سے وضع اور منہا نہیں کیا جائے گا لیکن

(2) نووی ج ۲ ص ۱۶ "باب استحباب الوضع من الدین"

اگر ثلث یا اس سے زائد ہو تو وہ مقدار دین سے کم کرنا واجب ہوگا گویا پہلی صورت میں مشتری ذمہ دار ہے اور دوسری میں بائع۔

معارف(3) میں بحوالہ شرح مسلم ہے۔

اختلف العلماء فی الثمرة اذابیعت بعد بدوالصلاح وسلمها البائع الی المشتری بالتخلیة بینه وبینها ثم اصیبت وضاعت فقال مالکؒ: ان کانت دون الثلث لم یجب وضعها وان کانت الثلث اواکثر وجب وضعها وکانت من ضمان البائع وقال ابوحنیفة والشافعیؒ: هی من ضمان المشتری ولاشیٔ علی البائع (ص:۲٦۴ج:۵)

امام نوویؒ فرماتے ہیں۔

واحتج القائلون بوضعها بقوله امر بوضع الجوائح وبقوله صلی اللّٰہ علیه وسلم فلایحل لك ان تاخذ منه شیئاً ولانها فی معنی الباقیة فی یدالبائع من حیث انه یلزمه سقیها فکانها تلفت قبل القبض فکانت من ضمان البائع۔واحتج القائلون بانه لایجب وضعها بقوله فی الروایة الاخری فی ثمار ابتاعها فکثر دینه فامر النبی صلی الله علیه وسلم بالصدقة ودفعه الی غرمائه فلو کانت توضع لم یفتقر الی ذالك وحملوا الامر بوضع الجوائح علی الاستحباب اوفیما بیع قبل بدوالصلاح وقد اشار فی بعض هذه الروایات التی ذکرناها الی شیٔ من هذا ۔

(نووی بر مسلم ص:۱٦ ج:۲)

چونکہ یہ بحث بیع سے متعلق ہے اس لئے مزید تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے تفصیل نووی میں دیکھی جاسکتی ہے۔

---

(3) صحیح مسلم ایضاً حوالہ بالا

تاہم ایک بات اہم ہے کہ قاضی دائنین کو مفلس کے لزوم سے بھی روکے گا یا فقط جیل میں بند نہیں کریگا توصاحبین کے نزدیک مفلس سے قطعاً مطالبہ وملازمہ نہیں ہوگا جبکہ امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک قاضی اس کے اور دائنین کے درمیان حائل نہیں بنے گا۔

شرح نووی (4) میں ہے۔

وان المعسر لاتحل مطالبته ولاملازمته ولاسجنه وبه قال الشافعي ومالك وجمهورهم (جن میں صاحبین ہیں) وحكى عن ابن شريح حبسه حتى يقضى الدين وان كان قد ثبت اعساره وعن ابى حنفية ملازمته وفيه ان يسلم الى الغرماء جميع مال المفلس مالم يقض دينهم ولايترك للمفلس سوى ثيابه ونحوها۔ (نووی ص:۱۶ج:۲)

یہ اختلاف مبنی ہے ایک دوسرے اختلاف پر کہ آیا تفلیس کا اعتبار ہے یا نہیں یعنی اگر حاکم یا قاضی کسی کو مفلس قرار دیدے تو کیا اس کو واقعی مفلس مانا جائے گا اور اس وقت تک اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا جب تک وہ خود مال کا اقرار نہ کردے یا قاضی گواہیوں کی روشنی میں اسے قادر علی الادا قرار نہ دے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں جبکہ صاحبین اس کے قائل ہیں۔ ہدایہ میں ہے۔

ولايحول بينه وبين غرمائه بعد خروجه من الحبس بل يلازمونه ولايمنعونه من التصرف والسفر لقوله عليه السلام لصاحب الحق يد ولسان (دارقطنى مرسل مكحول) اراد باليد الملازمة وباللسان التقاضى (وفى الصحيحين عن ابى هريرةؓ لصاحب اليد مقالاً)ويا خذون فضل كسبه يقسم بينهم بالحصص لاستواء حقوقهم فى القوة وقالا اذافلسه الحاكم حال بين الغرماء وبينه الا ان يقيموا البينة ان له مالاً لان القضاء بالافلاس عندهما يصح فيثبت العسرة ويستحق النظرة الى الميسرة وعندابى حنيفةؒ لايتحقق القضاء بالافلاس لان

(4) صحیح مسلم ایضاً حوالہ بالا

مـال اللّٰـه تـعـالـى غـاد ورائح ولان وقوف الشهود على عدم المال لايتحقق الاظاهراً فيصلح للدفع (اى دفع الحبس) لالابطال حق الملازمة ـ

(کتاب الحبس:۳۰۲ج:۳)

باب ماجاء فى كراهية الصدقة للنبى صلى الله عليه وسلم واهل بيته ومواليه

رجال:۔

(ويـوسف بـن يـعقـوب الـضبـعـى) بـضـم الـضـاد وفتح الباء وعين نزل فى بنى ضبيعه (كجهينه) فنسب اليهم وليس منهم۔

(عن جدہ) ان کا تعارف امام ترمذی نے کرایا ہے۔

وجد بهز بن حكيم اسمه معاوية بن حيدة القشيرى

حیدہ بفتح الحاء وسکون الیاء وفتح الدال ہے۔☆

تشریح:۔

"وان قـالـوا هـدية اكـل" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے صدقہ کی حرمت اور ہدیہ قبول کرنے کی اجازت دو باتوں پر مبنی ہے۔

(۱) صدقہ کا مقصد آخرت کا ثواب کمانا ہوتا ہے جبکہ ہدیہ کسی شخص کو اس کا قرب حاصل کرنے کے لئے دیا جاتا ہے لہٰذا ہدیہ سے اس آدمی کا اکرام واعزاز ہوتا ہے اور صدقہ مصدق علیہ پر رحم اور ترس کا اثر ہوتا ہے جس سے اس کی توہین اور تذلیل ہوتی ہے کیونکہ ثواب تو عموماً محتاجین پر خرچ کرنے سے ہوتا ہے اور ایسا شخص لوگوں کے دلوں میں بے قدر اور بے وقعت سمجھا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی کے رحم وترس کے محتاج نہیں اور نہ ہی

آپ کی اور آپ کے اہل بیت کی توہین جائز ہے خاص کر زکوٰۃ تو مال مستقذر ہوتا ہے جبکہ آپؐ اور آپؐ کے اہل بیت تو پاکیزہ او طیبین لوگ ہیں اور طیبین کے لئے طیبات ہی مناسب ہوتی ہیں جیسے کہ سورہ نور میں ہے۔

شرح ابی الطیب میں ہے۔

لان الصدقة منحة لثواب الآخرة و الهدية تمليك الغير شيئاً تقرباً اليه و اكراماً له ففي الصدقة نوع ترحم و ذل للآخذ فلذالك حرمت الصدقة عليه صلى الله عليه و سلم دون الهدية۔

اور جہاں تک احتیاج کا تعلق ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ جو شخص بعض صحابہ سے بیعت کے وقت یہ کہے ان لایسالوا احداً شیئاً اور پھر ان کا حال یہ ہو کہ فکان یسقط سوط احدھم فلا یسال احداً ان یناولہ ایاہ اور خود صدقہ قبول کر کے لوگوں پر اپنی حاجت پیش کرتا رہے وہ دوسروں سے کہتا رہے کہ اپنی حاجتیں اللہ جل شانہ سے مانگو اور خود مخلوق کے محتاج ہو جائے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے سوال وصدقہ تو بڑی بات ہے بلکہ وہ تو گھر میں چند درہم یا دینار سے بھی بے چین ہو جاتے کہ کہیں اللہ سے تعلق اور اعتماد پر اثر نہ پڑ جائے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ہدیہ کا بدلہ تو دنیا میں دیا جا سکتا ہے مگر صدقہ کا ثواب تو حقیقی میں صرف مولی ہی دے سکتا ہے۔

جب انسان کسی کے احسان کا بدلہ دیتا ہے تو اس سے احسان مندی کا بھاری بوجھ اتر جاتا ہے اور یہ جب ہی ممکن ہے جب اس کا بدلہ آدمی کے بس میں ہو مگر جب اس کا اختیار سوائے اللہ کے کسی اور کے پاس نہ ہو تو اسے کہاں سے ادا کیا جائے گا؟ اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہدیہ قبول فرماتے کہ اس کا بدلہ آپ دنیا میں ہی ادا فرماتے بلکہ اکثر اس سے زیادہ عطا فرماتے بخلاف صدقہ کے۔

چونکہ انسان احسان کی وجہ سے اس وقت تک ایک گونہ دباؤ کا شکار رہتا ہے جب تک بدلہ نہیں دیتا اور یہ چیز شان نبوت پر اثر انداز ہو سکتی تھی کیونکہ پہلی وجہ کے مطابق جس آدمی کی لوگوں میں وقعت نہ ہو اور دوسری توجیہ کی بناء پر جب آدمی دباؤ کا شکار ہو تو نہ وہ کما حقہ تبلیغ کر سکتا ہے اور نہ ہی وہ تبلیغ لوگوں کے دلوں پر زیادہ اثر کرتی ہے اس سے بچنے کی خاطر آپ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ رد فرماتے۔

ہمارے زمانے میں جو علماء استغناء کے ساتھ رہتے ہیں اور بذات خود شریعت کی پابندی کرتے ہیں تو ان کا لوگوں پر ایک رعب ہوتا ہے وہ ان کی بات غور سے سنتے بھی ہیں اور عمل کی کوشش بھی کرتے ہیں مگر جو ایسے نہیں ہیں ان کی تقریر مسجد کے گیٹ تک ہوتی ہے جب تک آدمی خود کو ہر دنیوی لالچ سے مجرد نہیں کرتا وہ صحیح کام نہیں کرسکتا ہے۔

مذکورہ بالا دونوں وجہوں سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نہ سب صدقات باہم برابر ہیں اور نہ ہی کلی متواطی کی طرح سب لوگ اس میں مساوی ہیں بلکہ کلی مشکک کی طرح کسی میں یہ وجوہ اتم زیادہ اور اولی ہیں اور کسی میں نسبتاً کم ہیں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے زیادہ قابل قدر مجموعی حیثیت سے آپ کے اہل بیت ہیں اس لئے صدقات ان کے لئے بھی ممنوع کردئے گئے دوسرے لوگ اگر بچنا چاہیں گے تو فبہا ونعمت ورنہ ضرورت کی صورت میں ان کے لئے روا وجائز ہیں۔

تاہم اہل بیت سے مراد بنو ہاشم ہیں جو آل علی وآل عباس وآل جعفر وآل عقیل اور آل حارث بن عبدالمطلب ہیں ابولہب کی اولاد مراد نہیں ہے۔ عارضہ میں ہے۔

وھم بنو ھاشم عندالشافعی وھوالصحیح الذی یعضدہ الحدیث الصریح وقال ابوحنیفۃ: لاتحل لنبی ھاشم الاآل ابی لھب لان اللّٰہ تعالی قد قطع صلتھم ورحمھم عنہ ۔

پھر کوکب الدری میں ہے۔

لیس المراد باھل بیت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ازواجہ المطھراتؓ بل بنو اعمامہ الخ ۔

اس پر محشی کوکب نے نقل کیا ہے۔

ففی ھامش الزیلعی ذکر ابوالحسن بن بطال فی شرح البخاری ان الفقھاء کافۃ اتفقوا علی ان ازواجہ علیہ الصلوٰۃ والسلام لایدخلن فی آلہ الذین حرمت علیھم الصدقۃ ۔

یعنی امہات المؤمنین گوکہ اہل بیت تو ہیں مگر اس حکم سے وہ مستثنیٰ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت صدقہ کی بنیاد دو چیزوں پر ہے قرابت نسبی اور قرابت نصرت چونکہ ابولہب میں نصرت والا پہلو نہیں تھا اس لئے اس کی آل اس سے مستثنیٰ ہوئی اور امہات المؤمنین گوکہ حضور علیہ السلام کی بہت قریب و معی بھی رہیں اور قرب نصرت بھی ان کو حاصل رہا مگر یہ قرب زواج تھا ولادیا نسب اولاد نہیں تھا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم احکم

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ ہاشمی کے لئے صدقہ نفلی بھی حرام ہے یا صرف واجبی منع ہے؟ تو شیخ ابن ہمام (1) اور شارح کنز نے اس پر جزم کیا ہے کہ صدقہ واجبہ اور تطوع میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں لینا ناجائز ہیں نیز شیخ ابن ہمام (2) اس پر صدقہ وقف کو مرتب کر کے فرماتے ہیں والحق الذی یقتضیہ النظر اجراء صدقة الوقف مجری النافلة یعنی یہ بھی نہیں لے سکتا ہے وہ نظر فی الدلیل یہ ہے کہ عمومات سے حرمت معلوم ہوتی ہے اور کوئی مخصص یہاں موجود نہیں ہے۔

معارف السنن (3) میں ہے۔

وفی کتبنا ان الهاشمی لو کان عاملاً علی الصدقة لایاخذ عمالته من مال الصدقة ویجوز له الاخذ من مال الوقف بلاخلاف ..الی... وذکر ابن الهمام ... الخلاف فیه۔

تاہم امام طحاوی (4) کے نزدیک ہاشمی عامل کو اجرت میں زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

ونقل محمد بن شجاع الثلجی روایة شاذة فی جواز اخذ الزکاة للهاشمی لو لم یجد الخمس من بیت المال ونقله الطحاوی من امالی ابی یوسف وفی

باب ماجاء فی کراهية الصدقة للنبی صلی الله علیه وسلم واهل بیته وموالیه

(1) شرح فتح القدیر ص:۲۱۲ ج:۲ ''ولایدفع الی بنی ہاشم'' کتاب الزکوٰۃ

(2) حوالہ بالا

(3) معارف السنن ج:۵ ص:۲۶۵، ۲۶۶

(4) کذافی شرح معانی الآثار ص:۳۴۳ ج:۱ ''باب الصدقۃ علی بنی ہاشم'' کتاب الزکوٰۃ

عقد الجيد افتى الطحاوى من الحنفية وفخر الدين الرازى من الشافعية بجواز الزكاة للهاشمى فى هذالصورة واما النبى صلى الله عليه وسلم فلاتجوز له النافلة ايضاً۔

مگر شرح کنز کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عندالضرورت صدقہ نفلیہ کوادب واحترام کے ساتھ بطور ہبہ دیا جاسکتا ہے اور یہ بات شروع میں بیان شدہ دلیل کے ساتھ زیادہ اوفق بھی ہے۔تذکر وتدبر

اشکال:۔ امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اہل بیت کا بھی ذکر کیا ہے حالانکہ باب کی حدیث میں اس کا تذکرہ نہیں ہے۔

جواب:۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ امام ترمذی کبھی وفی الباب کی احادیث میں ترجمہ کی طرف اشارہ فرماتے ہیں چنانچہ حسن بن علی وابی عُمیرہ اورابن عباسؓ کی احادیث میں اہل بیت کی تصریح ہے۔

(۱) حسن بن علی کی حدیث مسند احمد (5) وابو یعلی (6) اور طبرانی کبیر (7) میں ابوالحورا سے مروی ہے۔

قال كنا عندالحسن بن على فسال ماعقلت من رسول الله صلى الله عليه وسلم اوعن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: كنت امشى معه فمر على جرين من تمرالصدقة فاخذت تمرة فالقيتها فى فمى فاخذها بلعابى فقال بعض القوم: وماعليك لوتركتها؟ قال: إنّاآل محمد لاتحل لناالصدقة واسناده صحيح ۔

(۲) واماحديث ابى عميرة (بفتح العين وكسر الميم واسمه رشيد بضم الراء وفتح الشين) فاخرجه الطحاوى (8) عنه قال: كناعندالنبى صلى الله عليه

(5) مسند احمد بن حنبل ج:۱ص:۲۰۰ رقم حدیث ۱۷۲۵

(6) مسند ابو یعلی الموصلی ج:۶ ص:۲۷ رقم حدیث ۶۷۲۹

(7) رواہ الطبرانی فی الکبیر ج:۳ ص:۷۸ رقم حدیث ۲۷۱۴

(8) شرح معانی الآثار ج:۱ ص:۳۳۱ کتاب الزکوٰۃ ''باب الصدقۃ علی بنی ہاشم''

وسلم فاتی بطبق علیه تمر فقال اصدقة ام هدية؟ الحديث وفيه انا آل محمد لانأكل الصدقة واخرجه الكجی فی مسنده نحوه۔

(۳)واماحديث ابن عباس فاخرجه ابويعلی (9) والطبرانی (10)فی الكبير قال: استعمل النبی صلی الله عليه وسلم الارقم بن ابی الارقم علی السعاية فاستتبع ابارافع فاتی النبی صلی الله عليه وسلم فساله فقالؐ يااباارافع ان الصدقة حرام علی وعلی آل محمد وان مولی القوم من انفسهم۔(تحفۃ الاحوذی)

یہاں گنگوہی صاحب نے ''میمون اور مہران'' کی عبارت میں شک کا اظہار کیا ہے کہ آیا یہ رشید پر عطف ہے یا سلمان پر؟ تو تحفہ میں ہے۔'' واماحديث ميمون او مهران فاخرجه عبدالرزاق''۔تدبر

اُن روایات سے سابقہ اس موقف کی بھی تائید ہوئی کہ صدقہ نفلیہ اور واجبہ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ یہ روایات عام ہیں لہٰذا دونوں قسمیں ہاشمی کو دینا صحیح نہیں اس باب میں دوسری روایت حضرت ابورافعؓ سے مروی ہے۔

"بعث رجلاً" ان کا نام ارقم بن ابی الارقم ہے ای ارسله ساعياً يجمع الزكاة وياتی بهااليه عليه السلام۔

"اصحبنی" ای رافقنی وصاحبنی فی هذالسفر۔

''كيما تصيب'' یہ کئی کی وجہ سے منصوب ہے اور ما زائد ہے ای لتاخذ۔

منها ای من الصدقة۔ فقال لا یعنی میں اس وقت تک نہیں جاسکتا ہوں جب تک کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ نہ لوں۔

فاساله دو مطلب ہیں۔ایک یہ کہ ان سے اجازت لے لوں یا ان سے پوچھ لوں کہ آیا میرا اس غرض سے جانا جائز ہے یا نہیں؟ چنانچہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے اور آپؐ سے دریافت کیا'' فقال: '' ان

---

(9)مسند ابی یعلی الموصلی ص:۵۵۹ ج:۲ رقم الحدیث ۲۷۲۰ ولفظہ بعث رسول للہ صلی اللہ علیہ وسلم ارقم بن ابی ارقم الزہری علی بعض الصدقۃ فمر بابی رافع فاستعتبہ الخ

(10)رواہ الطبرانی فی الکبیر ج:۱۱ ص:۳۰۰ رقم حدیث ۱۲۰۵۹

الصدقة لاتحل لنا وان موالی القوم" ای عتقائهم "مولی معتق بکسر التاء کو بھی کہتے ہیں اور معتق بفتح التاء کو بھی یہاں یہی ثانی معنی مراد ہے یعنی آزاد کردہ غلام۔

"من انفسهم" بضم الفاء ای فحکمهم کحکمهم ای فی تحریم الصدقة۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے موالی اور بنو ہاشم (سوائے آل ابولہب کے) اوران کے موالی کے لئے صدقہ لینا حرام ہے۔ حافظ (11) نے فتح میں فرمایا ہے۔

وبه قال احمد ابوحنيفة وبعض المالكية كابن الماجشون وهو الصحيح عندالشافعية وقال الجمهور يجوز لهم لانهم ليسوا منهم حقيقة و كذالك لم يعوضوا بخمس الخمس ۔

مگر چونکہ حکم صورت سبب کو شامل رہتا ہے اس لئے یہ حکم تحریم الصدقۃ کا موالی کو بھی شامل ہوگا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم

باب ماجاء فی الصدقة علی ذی القرابة

رجال:۔

(حفصة بنت سيرين) ام الهزيل الانصارية البصرية ثقة من الثالثة۔

(عن الرباب) بفتح الراء وتخفيف الباء ۔امام ترمذی نے ان کی کنیت اورنسبت بیان کی ہے والرباب هی ام الرائح ابنة صليع (مصغر)۔

تشریح:۔

اس حدیث کے جزاول پر بحث انشاءاللہ "باب ماجاء مایستحب علیہ الافطار" میں آئے گی۔

"الصدقة على المسكين صدقة" ای صدقة واحدة۔

(11) فتح الباری ج:۳ ص:۳۵۶ "باب الصدقۃ علی موالی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

"وھی علی ذی الرحم ثنتان صدقۃ وصلۃ "مطلب یہ ہے کہ اقارب پر صدقہ کرنا افضل ہے کیونکہ اس میں خیر اور ثواب کی دو جہتیں ہیں اس سے یہ معلوم ہوا کہ جہت خیر جتنی زیادہ ہونگی اتنا ثواب بڑھے گا مثلاً جس کو زکوٰۃ دی جارہی ہے وہ رشتہ دار بھی ہے مسکین بھی اور پڑوسی بھی ہے تاہم صدقات واجبہ اور نفلیہ میں فرق ہے کہ زکوٰۃ اور دیگر واجبی صدقات ان اقربہ کو نہیں دیئے جاسکتے ہیں جن سے تعلق ولاد یا زواج ہو جبکہ صدقات نفلیہ سب کو دے سکتا ہے حتی کہ غنی کو بھی دینا جائز ہے۔

معارف السنن (1) میں ہے۔

قال ابن الھمام الاصل ان کل من انتسب الی المزکی بالولاد او انتسب ھولہ بہ لایجوز صرفھا لہ فلایجوز لابیہ واجدادہ وجداتہ من قبیل الأب والام وان علوا ولاالی اولادٍ واولاد اولادھم وان سفلوا ولایدفع الی المخلوق من مائہ بالزنا ولاالی ام ولدہ الذی نفاہ.....وسائر (باقی) القرابات غیر الولاد یجوز الدفع الیھم وھو اولیٰ لمافیہ من الصلۃ مع الصدقۃ کالاخوۃ والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات۔

شرح مہذب میں یہ ضابطہ بیان کیا ہے کہ جس کا نفقہ آدمی (2) پر واجب ہو اس کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں کیونکہ زکوٰۃ دینے کا مقصد اس کی حاجت وضرورت پوری کرنا ہے جبکہ اس کو نفقے کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر امام غزالیؒ نے "احیاء" میں تحریر فرمایا ہے کہ جس کو زکوٰۃ دینا ہو اس میں چند باتوں کا خیال رکھنا چاہیے۔(۱) وہ شخص متقی ہو۔(۲) عالم ہو۔(۳) تقوی میں سچا ہو۔(۴) اپنی حاجت کو چھپاتا ہو۔(۵) عیال دار ہو یا مرض وغیرہ کی وجہ سے کام کاج سے قاصر ہو۔(۶) رشتہ دار یا ذی رحم ہو۔(انتہی مافی المعارف)

باب ماجاء فی الصدقۃ علی ذی القرابۃ

(1) معارف السنن ج:۵ ص:۲۶۸ "باب ماجاء فی الصدقۃ علی ذی القرابۃ"

(2) راجع للتفصیل عمدۃ القاری ج:۹ ص:۳۲،۳۳ "باب الزکاۃ علی الاقارب"

باب ماجاء ان فی المال حقاً سوی الزکاۃ

رجال:۔

(محمد بن مدّویه) بفتح المیم وتشدید الدال قال الحافظ فی التقریب محمد بن احمد بن الحسین بن مدویه بمیم وتسکین الدال المهملة القرشی ابوعبدالرحمن الترمذی صدوق من الحادیة عشر۔

گویا مدویہ ان کے پرداداہیں اوردال میں شداوربغیر تشدید کے دونوں صحیح ہیں۔

(ابی حمزۃ) ان کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں۔وابو حمزة میمون الاعور یُضَعَّف اسی طرح امام احمد نے ان کو متروک الحدیث کہاہے دارقطنی اور بخاری نے بھی ضعیف قرار دیاہے وقال النسائی "لیس بثقة"۔(1)

(عن الشعبی) ان سے مراد مشہور عامر شعبی ہیں جو دوسری سند میں عامر کے نام سے مذکور ہیں جلیل القدر تابعی اور ابن عباسؓ کے شاگرد ہیں۔

تشریح:۔

ابوداؤد(2) میں ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی۔

" والذین یکنزون الذهب والفضة" الآیة (3) قال کبر ذالك علی المسلمین (کیونکہ کنز سے بچنا تو بہت مشکل ہے ہرآدمی کو کچھ نہ کچھ پیسے بچا کر رکھنا پڑتا ہے) فقال

باب ماجاء ان فی المال حقاً سوی الزکاۃ *

(1) دیکھئے تہذیب التہذیب ص:۳۹۵'۳۹۶ ج:۱۰

(2) ابوداؤد ص:۲۳۵ ج:۱' باب حقوق المال' کتاب الزکوۃ

(3) سورۃ التوبہ آیت:۳۴

عمر انا افرّج عنکم فانطلق فقال یانبی اللّٰہ انّه کبر علی اصحابك هذه الآیة فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ان اللّٰہ لم یفرض الزکاة الالیطیب مابقی من اموالکم وانما فرض المواریث لتکون لمن بعدکم قال فکبر عمر' (الحدیث)

اس روایت سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ زکوٰۃ دیکر باقی مال رکھنا جائز ہے ورنہ تو میراث لینا اور دینا کیسے متحقق ہوگا؟ تاہم زکوٰۃ کے علاوہ دیگر کوئی حق مال میں ہے یا نہیں؟ تو ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے سوا بھی کچھ حقوق ہیں مگر ان حقوق کی حیثیت اور تعین میں اختلاف ہے بعض حضرات فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ حدیث ضعیف ہے لہٰذا اس سے کوئی حق بطور وجوب ثابت نہیں ہوسکتا ہے ہاں مروّت اور اخلاقی طور پر کچھ حقوق ہو سکتے ہیں۔ ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔''واذا کان الحدیث ضعیفاً فلایشتغل به'' اس کے برعکس حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

"اقول ان فی المال حقاً سوی الزکوٰۃ ولکنه' غیر منضبط ... واقول عندی زخیرة فی مسئلة الباب مرفوعة"۔

طیبیؒ نے اس آیت (4)''لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن باللّٰہ والیوم الآخر والملائکة والکتاب والنبیین وآتی المال علی حبه ذوی القربی والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل والسائلین وفی الرقاب واقام الصلوٰۃ وآتی الزکاة '' سے استدلال کر کے فرمایا ہے۔

وجه الاستشهاد انه تعالی ذکر ایتاء المال فی هذه الوجوه ثم قفاه' بایتاء الزکاة فدل ذالك علی ان فی المال حقاً سوی الزکاة "۔

یعنی یہاں اللہ نے دو حکم ارشاد فرمائے ہیں ایک مال دینا (ایتاء) دوسرا زکوۃ دینا معلوم ہوا کہ ایتاء مال زکوٰۃ کے علاوہ کوئی اور حق ہے کیونکہ تاسیس فی الکلام تاکید سے افضل ہوتی ہے نیز معطوف اور معطوف علیہ میں من وجہ مغائرت لازمی ہوتی ہے۔

---

(4) سورۃ البقرہ آیت: ۱۷۷

اسی طرح معارف السنن (5) میں ہے کہ ابوعبید نے ''الاموال'' میں ابن عمرؓ ابوہریرۃؓ اور شعبیؒ وطاؤسؒ سے نقل کیا ہے کہ ان فی المال حقوقاً سوی الزکاۃ مثل بر الوالدین وصلۃ الرحم وقری الضیف۔

ابوطیب فرماتے ہیں۔

مثل ان لایحرم السائل والمستقرض وان لایمنع متاع بیته من المستعیر کالقدر والقصة وغیرهما ولایمنع احداً الماء والنار۔

ابوداؤد (6) کی روایت میں ہے۔

ماالشیٔ الذی لایحل منعه قال الماء قال یانبی اللّٰه ماالشیء الذی لایحل منعه قال الملح قال یانبی اللّٰه ماالشیٔ الذی لایحل منعه قال ان تفعل الخیر خیر لك۔

ابوداؤد ص:۵۲۶ ج:۲ (ابواب الاطعمۃ باب من الضیافۃ ایضاً) پر ہے۔

قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لیلة الضیف حق علی کل مسلم فمن اصبح بفنائه فهو علیه دین ان شاء اقتضی وان شاء ترك ۔

تاہم ان حقوق کو برابر اور درجہ میں مساوی نہیں سمجھنا چاہیے کیونکہ ان میں بعض نسبتاً زیادہ مؤکد ہیں والدین کا حق دیگر اقربہ سے زیادہ ہے مضطر کا حق حاجتمند سے بڑھ کر ہے علی ہذالقیاس پھر ان میں بعض حقوق واجب ہیں جبکہ بعض مکارم اخلاق کا حصہ ہیں لہٰذا مستقرض ومستعیر کو دینا چاہیے مگر بعض قرض خواہ سے واپس وصولی مشکل ہوتی ہے اسی طرح بعض مستعیر چیز کی حفاظت نہیں کرتا ہے لہٰذا ان کو دینا واجب نہیں ہے ابوداؤد کی مذکورہ حدیث کے متعلق محشی نے نقل کیا ہے۔

قال السیوطی امثال هذالحدیث کانت فی اول الاسلام حین کانت الضیافة واجبة وقد نسخ وجوبها واشار الیه ابوداؤد بالباب الذی عقد بعده ۔

ہاں ضرورت مندوں اور بے سہارا لوگوں کے ساتھ نیک سلوک کرنا اپنے دوستوں اور مہمانوں پر خرچ

---

(5) ص:۲۷۱ ج:۵

(6) ابوداؤد ص:۲۳۵ ج:۱ ''باب حق السائل'' کتاب الزکوٰۃ

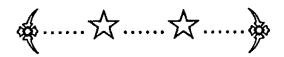
کرنا اسی طرح ماں باپ کے دوستوں کے ساتھ ہمدردی رکھنا نہ صرف کریمانہ اخلاق کا بڑا جزء وحصہ ہے بلکہ یہ اللہ کا شکر ادا کرنا بھی ہے اور اسکا قرب حاصل کرنے کا ذریعہ بھی ہے اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے ''وآتی المال علی حبه'' اور بخاری (7) کی مرفوع حدیث میں ہے۔

ان اللّٰه تعالی قال وماتقرب الی عبدی بشیٔ احب الی مماافترضت علیه ومایزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی احبه۔

تھانوی صاحبؒ نے اس کی مثال یوں بیان فرمائی ہے کہ ایک شخص کے دو غلام ہیں اس نے دونوں سے کہا کہ مجھے آٹھ آٹھ آنہ روزانہ کما کر لا دیا کرو تو ایک ان میں سے اسی قانون پر چلتا ہے اور دوسرا علاوہ اس مقدار کے کبھی اور چیزیں بھی مالک کی خدمت میں پیش کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ مالک کی دوسرے سے زیادہ محبت ہوگی لہٰذا فقط زکوٰۃ پر اکتفاء نہیں کرنا چاہیئے۔

ہاں بظاہر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اذاادیت زکوٰۃ مالك فقد قضیت ماعلیك جس پر امام ترمذی نے باب بھی باندھا ہے یالیس فی المال حقاً سوی الزکاۃ سے تو مذکورہ بالا حقوق کا عدم وجوب ثابت ہوتا ہے جبکہ حدیث باب اور دیگر مندرجہ بالا روایات سے وجوب ظاہر ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حقوق کا وجوب امر عارض کی وجہ سے ہوتا ہے مثلاً ماں باپ ہونگے اور محتاج ہونگے یا مہمان آئیں گے تو ان کا حق دینا پڑے گا جبکہ زکوٰۃ حق اصلی ہے کسی مستحق کے وجود یا عروض پر موقوف نہیں ہے یا جواب یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک متعین مقدار ہے اس کے علاوہ مال میں کوئی متعین حق واجب نہیں۔ سوائے صدقہ فطر کے جبکہ مذکورہ حقوق متعین نہیں ہیں فلا تعارض بین ھذہ الروایات۔

---

(7) صحیح بخاری ص:۹۶۳ ج:۲ ''باب التواضع'' کتاب الرقاق

باب ماجاء فی فضل الصدقة

رجال:۔

(عن سعيد المَقْبُرِی) هو ابن ابی سعيد كيسان ابو سعد المدنی ثقة من الثالثة تغيرقبل موته باربع سنين۔

تشریح:۔

ابوہریرۃؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کسی بندہ نے حلال مال سے صدقہ نہیں دیا اور اللہ حلال کو ہی قبول فرماتا ہے مگر اللہ اس کو اپنے سیدھے ہاتھ میں لیتا ہے اگر وہ صدقہ کھجور کا ہو تو وہ اللہ کے ہاتھ میں بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ وہ پہاڑ سے بھی زیادہ بڑا ہو جاتا ہے جیسا کہ تم میں سے کوئی ایک اپنا گھوڑی کا بچہ یا فرمایا کہ اونٹنی کا بچہ پالتا ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ اضافہ صدقہ کے وقت سے قیامت تک جاری رہتا ہے ایسا نہیں ہے کہ قیامت کے دن یکدم سے زیادہ ہو جاتا ہے اور قرآن میں ''سنبلہ'' کے ساتھ تشبیہ سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے۔

چونکہ گھوڑی اور اونٹنی کے بچے ہاتھ پھیرنے سے بہت بڑھتے ہیں اس لئے دونوں کا ذکر یہاں مناسب تھا تاکہ تربیت میں مبالغہ پر دال ہو۔

"ولا يقبل الله الا الطيب" یہ جملہ معترضہ ہے ماقبل کی تقریر کے لئے فرمایا تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ حرام سے صدقہ قابل قبول نہیں ہے۔امام قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ حرام تو غیر مملوک ہوتا ہے اور مصدق کو اس میں تصرف سے منع کیا گیا ہے تو اگر اس میں تصرف صدقہ جائز ہو اور صدقہ قبول ہو جائے تو ایک ہی چیز مامور ومنہی ہو جائے گی حالانکہ یہ محال ہے اس کی مزید تفصیل کتاب کے شروع میں ولا صدقۃ من غلول میں گذری ہے۔

الا اخذها الرحمن بيمينه ذکر یمین تعظیم اور تشریف کے لئے ہے ورنہ تو اللہ کے لئے شمال نہیں ہے

بلکہ کلتایدی الرحمن یمین یہ کنایہ ہے حسن قبول اور رضاء سے۔

"فلوہ اوفصیلہ" فلو بفتح الفاء ویضم وبضم اللام وتشدید الواو ھو ولد الفرس والفصیل ولد الناقۃ اذافصل عن امہ جمعہ فصلان۔ فعیل بمعنی المفعول کبھی فصیل کا اطلاق گائے کے بچے پر بھی ہوتا ہے۔

یہاں کلمہ "او" راوی کے شک کے لئے ہے کیونکہ ابن خزیمہ نے ابو ہریرہؓ سے فلوہ او قال فصیلہ نقل کیا ہے۔

ابن العربیؒ عارضہ میں فرماتے ہیں کہ صدقہ کی اس مثال کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح کہ ان بچوں کو ماں دودھ اور امثال میں خلط ملط اور دیکھ بھال کی ضرورت ہوتی ہے اور انہیں آفات سے بچانے کی صورت میں ہی وہ بڑھ سکتے ہیں اسی طرح صدقہ کو دیگر طاعات سے ملانے اور آفات (معاصی اور من اذای) سے بچانے کی ضرورت ہے۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا رمضان کے بعد کونسا روزہ افضل ہے؟ تو آپ نے فرمایا شعبان لتعظیم رمضان ای صوم شعبان۔

اعتراض:۔ مسلم (1) میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ افضل الصیام بعد شھر رمضان شھر اللّٰہ المحرم اسی طرح ان دونوں حدیثوں میں تعارض پیدا ہوگیا۔

جواب ا:۔ مسلم کی حدیث راجح ہے کیونکہ ترمذی کی حدیث صدقہ بن موسیٰ کی وجہ سے ضعیف ہے جیسے کہ خود ترمذی فرماتے ہیں۔ وصدقۃ بن موسی لیس عندھم بذاك القوی۔

جواب ۲:۔ دوسرا جواب ابوطیب نے دیا ہے کہ محرم کے روزے علی الاطلاق افضل ہیں جبکہ شعبان کے روزے تعظیم رمضان کی وجہ سے افضل ہے گویا شعبان کی یہ فضیلت نسبی اور اضافی ہے جبکہ محرم کی فضیلت ذاتی ہے فلا تعارض۔

باب ماجاء فی فضل الصدقۃ

(1) صحیح مسلم ص:۳۶۸ ج:ا "باب فضل صوم المحرم" کتاب الصوم

پھر اس تعظیم رمضان کا کیا مطلب ہے؟ تو اس میں کئی احتمالات ہیں۔

۱......ایک یہ کہ اس سے نفس روزے رکھنے کا عادی ہو جاتا ہے تو جب رمضان آئے گا تو اسکے روزے دشوار معلوم نہیں ہونگے لہٰذا نفس کو ناگوار نہیں لگیں گے نیز روزے کے ساتھ رمضان میں دوسرے معمولات اور عبادات کی ادائیگی بھی آسان ہوگی۔

۲......دوسرے یہ کہ روزے سے تصفیہ قلب ہوتا ہے تو جب نفلی روزے سے تصفیہ کرلیا اب فرض روزے طہارت قلب کے ساتھ رکھے گا پس ثواب زیادہ ہوگا۔

۳......تیسرے یہ بھی احتمال ہے کہ تعظیم سے مراد استقبال رمضان ہو جس میں اس کی تعظیم ہے یعنی اس کے آنے سے پہلے اس کی تیاری شروع کردی۔

اشکال:۔ ترمذی ابواب الصوم (2) باب ماجاء لاتقدموا الشہر بصوم کی حدیث سے تو استقبال رمضان کی ممانعت معلوم ہوتی ہے فعلی ہذا ترمذی کی یہ دو روایتیں باہم معارض ہوگئیں۔

حل ۱:۔ سیوطیؒ نے قوت المغتذی میں فرمایا ہے کہ نہی کی روایت کا مطلب یہ ہے کہ رمضان سے ایک دو دن قبل بطور احتیاط روزے رکھنا منع ہے یعنی اس احتمال کے پیش نظر کہ شاید رمضان شروع ہو چکا ہو جیسا کہ بعض عوام کا رواج ہے اسی طرح جواب حافظ نے فتح (3) میں بھی دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

قال العلماء معنى الحديث لاتستقبلوا رمضان بصيام على نية الاحتياط لرمضان۔

امام ترمذی نے بھی اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

والعمل على هذا عنداهل العلم كرهوا ان يتعجل الرجل بصيام قبل دخول شهر رمضان لمعنى رمضان وان كان رجل يصوم صوماً فوافق صيامه ذالك فلاباس به عندهم۔ كماسياتي ان شاء الله فانتظره۔

---

(2) ص:۸۶ ج:۱

(3) فتح الباری ص:۱۲۸ ج:۴ "باب لایتقدم رمضان بصوم یوم ولا یومین" کتاب الصوم

حل۲:۔ شعبان کے اخیر میں روزے رکھنے سے ضروری سمجھے جانے کا تاثر پیدا ہوسکتا تھا جس سے نفل روزے فرض روزے کے ساتھ خلط ہوجاتے حالانکہ یہ منع ہے جیسا کہ نفل نماز اور فرض میں وقفہ لازمی ہے اسی طرح روزوں میں اتصال سے روکا خصوصاً عوام الناس میں یہ تاثر بہت جلد پیدا ہوجاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جس کا معمول پہلے سے جاری ہو اس کو اجازت دیدی گئی ہے۔ تدبر۔

لہذا اگر کوئی شعبان میں نفل روزے رکھے تو بہتر یہ ہے کہ اخیر میں ایک دو دن چھوڑ دے۔

اس باب کی تیسری حدیث میں ہے ان الصدقة لتطفئ غضب الرب یعنی گناہوں پر اللہ کو جو ناراضگی ہوتی ہے صدقہ کے ذریعہ اس سے بچا جا سکتا ہے اس تشبیہ سے متعلق پوری بحث باب ما ذکر فی فضل الصلوۃ میں گذری ہے فلیراجع۔ مزید یہ کہ غضب اور نار میں ایک گونہ اشتراک پایا جاتا ہے جس پر بحمداللہ میں نے نقش قدم میں بحث کی ہے اس وجہ سے صدقہ کی تشبیہ پانی سے اور غضب کی آگ سے دیکر مذکورہ حکم ارشاد فرمایا۔

تنبیہ:۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ یہاں غضب کی تشبیہ جو آگ سے دی گئی ہے اس سے مراد عذاب ہے ارادہ عذاب نہیں کیونکہ وہ تو صفت ازلی ہے باری تعالیٰ کی اس میں تحویل اور تحول ممکن نہیں ہے نیز اس تشبیہ میں تشبیہ کا شبہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ ابن العربی عارضہ میں رقمطراز ہیں۔

وقد بينا ان غضب الله قسمان: اما ان يرجع الى ارادة العقاب فذالك صفة من صفاته لاتتغير ولاتحول ولايوصف بابقاد ولابانطفاء والقسم الثانى من الغضب مايرجع الى العقاب فيسمى به لانه عنه صدر فذالك هو الذى تطفئه الصدقة كمايطفى الماء النار وضربه مثلاً كمايشاهد الصدقة والهدية تصلح نفس المعطى وتطفى غلته وتمحو حضرة انتهى تفكر فى هذالمقام فانه من مزلة الاقدام۔

وتدفع ميتة السوء بکسر المیم والسوء بفتح السین ویضم چونکہ بری موت بھی غضب کا اثر ہے اس لئے صدقہ کے ذریعہ اس سے بھی حفاظت ہوتی ہے اس سے کونسی موت مراد ہے تو بعضوں نے کہا کہ اس سے اچانک موت مراد ہے مگر ابن العربیؒ نے اس پر سخت تنقید کی ہے کہ اچانک موت میتۃ حزن ہے نہ کہ سوء کیونکہ اس سے توبہ

نہ کرنے اور موقعہ نہ ملنے کی حسرت رہتی ہے بعضوں نے کہا کہ اس سے شہرت کی موت مراد ہے جیسے پھانسی وغیرہ عارضہ میں اسکو بھی رد کر دیا گیا ہے۔

ولیس هذا بصحیح فان خبیباً قتل مظلوماً ولم تکن میتة سوء لانه کان مظلوماً۔

خود ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ وحقیقة میتة السوء ان تکون المیتة فی سبیل معصیة اللّٰه۔

حافظ عراقیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ موت ہے جس سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پناہ مانگی ہے یعنی:

الهدم والتردی والغرق وان یتخبطه الشیطان عندالموت وان یقتل فی سبیل اللّٰه مدبراً۔

اس باب میں صفات سے متعلقہ بحث تشریحات کی جلد ثانی باب ماجاء فی نزول الرب الخ اور الزاد الیسیر فی مقدمۃ التفسیر میں دیکھی جا سکتی ہے۔

باب ماجاء فی حق السائل

رجال:۔

(سعید بن ابی هند) الفزاری مولاهم ثقة من الثالثة۔

(عبدالرحمن ابن بُجید) بضم الباء وفتح الجیم مصغراً له رؤیة ذکره بعضهم فی الصحابة۔

(عن جدته ام بُجید) یقال ان اسمها حواء صحابیہ ہیں۔

تشریح:۔

"الاظِلفاً" بکسر الظاء واسکان اللام کھر کو کہتے ہیں گائے کا ہو یا بکری کا "محرقاً" اسم مفعول ہے

احراق سے یہ قید مبالغہ کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے سائل کو خالی واپس نہ کرے جو کچھ میسر ہو دیدے اگر چہ وہ تھوڑی ہی چیز اور حقیر ہو مثلاً جلا ہوا کھر وغیرہ یہ خیال نہ کرے کہ اتنی معمولی چیز کیا دوں۔

بخاری (1) میں ابو ہریرہؓ سے مرفوع روایت ہے "لاتحقرن جارة لجارتها ولو فرسن شاة"۔

یہاں سائل سے مراد وہ ہے جس کے لئے مانگنا جائز ہو کما مر من قبل فلیراجع۔ گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں "هذاالحق دون الواجب"۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

" اما اعطاء السائل من الصدقة الواجبة ففرض واما اعطاء ه من صلب المال فلایلزم الا علی تفصیل بیناه' .... ولکنه یستحب فی الجملة ان لایرجع خائباً۔

قرآن میں ہے "واما السائل فلاتنهر "۔ (2)

کوکب میں ہے کہ اس حدیث سے ہڈی کھانے کا جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث سے فانه زاد اخوانکم من الجن سے بھی معلوم ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی اعطاء المؤلفة قلوبهم

رجال:۔

(یحیٰ بن آدم) الکوفی ثقة حافظ فاضل من کبار التاسعة وفات ۲۰۳ھ ہے۔

(صفوان بن امیه) المکی صحابی من المؤلفة مات ایام قتل عثمانؓ۔

قال ابوعیسی حدیث صفوان رواه' معمر وغیره عن الزهری الخ ۔

امام ترمذی کا مقصد اس عبارت سے یہ بتانا ہے کہ زہری سے روایت کرنے والے متعدد حضرات ہیں

باب ماجاء فی حق السائل

(1) صحیح بخاری ص:۳۴۹ ج:۱ "کتاب الهبة وفضلها والتحریض علیها"

(2) سورہ ضحیٰ ایت:۱۰

باب کی حدیث یونس نے نقل کی ہے جس میں سعید بن المسیب صفوان بن امیہ سے بلفظ (عن) روایت کرتے ہیں جبکہ معمر وغیرہ اسے بلفظ (ان) روایت کرتے ہیں امام ترمذی نے اسی آخری دوسری روایت کو ترجیح دی ہے اس کی وجہ امام ترمذی نے بیان نہیں کی ہے تاہم ابن حجرؒ نے تقریب میں یونس ابن یزید الأیلی راوی حدیث باب کے بارے میں لکھا ہے ''ثقة الاان فی روایته عن الزهری وهماً قلیلاً''۔

ابن العربی نے بھی عارضہ میں لکھا ہے۔

"والصحیح من هذاعن سعید بن المسیب ان صفوان بن امیة لان سعیداً لم یسمع من صفوان شیئاً وانما یقول الراوی فلان عن فلان اذاسمع شیئاً ولوحدیثاً واحداً فیحمل سائر الاحادیث التی سمعها من واسطة عنه' عن العنعنة فاما اذالم یسمع منه شیئاً فلاسبیل الی ان یحدث عنه لابعنعنة ولابغیرها"۔

معارف السنن میں ہے کہ ترمذی کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یونس نے بصیغہ دال علی الاتصال نقل کیا ہے جبکہ معمر کا صیغہ اتصال پر دلالت نہیں کرتا ہے لہٰذا انقطاع کا لفظ (ان) زیادہ صحیح ہے کیونکہ ابن المسیب کا سماع حضرت صفوان سے ثابت نہیں۔

تشریح:۔

''حنین'' بروزن زبیر طائف اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے فتح مکہ کے بعد اس سفر میں حضور علیہ السلام صحابہ کرام کے ہمراہ اس طرف تشریف لے گئے تھے اس سفر میں آپ کے ہمراہ بہت سے طلقاء مکہ بھی تھے۔

امام ترمذی نے اس حدیث سے اعطاء المؤلفة قلوبہم کا ترجمہ اُخذ کیا ہے اور اس میں فقہاء کا اختلاف نقل کیا ہے ویسے تو سورۃ توبہ کی آیت ۶۰ میں مؤلفة القلوب کو بھی مصرف صدقات قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

انما الصدات للفقراء والمساکین والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم (الآیة)

مگر اس میں اختلاف ہے کہ اس کا مصداق کون لوگ ہیں؟ تو اس میں دو رائے پائی جاتی ہیں ایک قول

یہ ہے کہ مراد اس سے کفار ہیں یعنی وہ سردار جن کو دینے سے مراد ان کو اسلام کی طرف ترغیب دینا تھی اور ان کے شر سے بچنا بھی مقصود تھا یہ قول ابن العربی کا ہے چنانچہ وہ رقمطراز ہیں۔

"وقيل بل كانوا كفاراً اعطوا استكفاء لشرهم واستعانة للمجاهدين المحاربين بهم وهذا هو الصحيح وعليه تدل الاخبار كلها"۔ (عارضة)

لیکن یہ قول صحیح نہیں اور نہ ہی یہ دعوی درست ہے کہ تمام احادیث اس پر دال ہیں کیونکہ مسلم (1) کی روایت سے اس کی صاف نفی ہوتی ہے "فـانـي أعطي رجالاً حديثي عهدٍ بكفر أتألفهم" الحدیث اس میں تصریح ہے کہ نومسلموں کی تالیف کیلئے بھی صدقات دیئے جاتے تھے۔

دوسری رائے جس پر جمہور ہیں یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں دونوں قسم کے لوگ تھے مدارک میں ہے۔

(والمؤلفة قلوبهم) على الاسلام اشراف من العرب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتألفهم على ان يسلموا وقوم منهم اسلموا فيعطيهم تقريراً لهم على الاسلام۔

یعنی دونوں قسم کے سردار تھے۔

خازن میں ہے۔

وهم قسمان قسم مسلمون وقسم كفار' (ص:۲۳۹ و مدارک برخازن ص:۲۳۸)

تفسیر ابن کثیر (2) میں ہے۔

"واما المؤلفة قلوبهم فاقسام منهم من يعطى لِيُسْلِمَ كمااعطى النبى صلى الله عليه وسلم صفوان بن امية من غنائم حنين وقد كان شهدها مشركاً كماقال فلم يزل يعطينى حتى صار احب الناس الى بعد ان كان ابغض الناس الىّ ومنهم من يعطى ليحسن اسلامه ويثبت قلبه كما اعطى يوم حنين ايضاً جماعة

باب ماجاء فى اعطاء المؤلفة قلوبهم

(1) صحیح مسلم ج:۱ ص:۳۳۸ کتاب الزکوٰۃ "باب اعطاء المؤلفۃ ومن یخاف علی ایمانہ الخ"۔

(2) ایضاً تفسیر قرطبی ص:۸ /۱۷۹ ج:۸/۱۷ مکتبہ دار لاحیاء التراث العربی

من صناديد الطلقاء واشرافهم مائة من الابل ومنهم من يعطى لمايرجى من اسلام نظرائه ومنهم من يعطى ليجبى الصدقات ممن يليه او ليدفع عن حوزة المسلمين الضرر من اطراف البلاد۔

ابوسعود میں ہے۔

" هم اصناف ومنهم اشراف من العرب ... ومنهم قوم اسلموا"۔

ان عبارات سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مؤلفۃ القلوب کا مصداق سردار اور اشراف ہیں چاہے وہ کفار ہوں یا نومسلم خواہ ضعیف الاسلام ہوں یا قوی الاسلام گو کہ غیر اشراف کی نفی لازمی بھی نہیں اور مراد بھی نہیں۔

تحفۃ الاحوذی میں ہے کہ ابن الجوزی نے مؤلفۃ القلوب کے ناموں کو جمع کرنے کے لئے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس میں ان کی تعداد پچاس تک پہنچی ہے۔

سوال:۔ قوی الاسلام کو کیوں دیا؟

جواب:۔ ان کو دینے سے مراد غیروں کی تالیف قلبی کی۔

اشکال:۔ ترمذی باب ماجاء فی کراهية اخذ خيار المال فی الصدقة' میں حدیث گذری ہے ''توخذ من اغنياء هم وترد علی فقرائهم '' اس سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ غیر مسلموں کو نہیں دی جاسکتی ہے جبکہ مذکورہ آیات اور حدیث باب سے جواز ثابت ہوتا ہے اور یہ تو تعارض ہے۔

حل نمبر۱:۔ اگر ہم یہ کہیں کہ ان کو صرف خمس میں سے دیا جاتا تھا جو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر تھا اور اس کا صرف وخرچ کرنا ان کی صوابدید پر تھا پھر تو کوئی اشکال باقی نہیں رہتا جیسا کہ بہت سے علماء کا یہی موقف ہے لیکن یہ جواب عموم نص کے خلاف ہے کیونکہ "انما الصدقات للفقراء" الآیۃ کا مطلب بظاہر یہی لگتا ہے کہ مراد مطلق صدقات ہیں۔

نمبر۲:۔ اس لئے کہا جائے گا کہ مؤلفۃ القلوب کو صدقات دینا اس عام قاعدے سے مستثنیٰ ہے جو حدیث مذکور'' وترد علی فقراء هم ''میں بیان ہوا ہے تو جس طرح مؤلفۃ القلوب کا غنی زکوٰۃ کی وصولی سے مانع

نہیں ہے اسی طرح کفر بھی مانع نہیں بالفاظ دیگر جو کفر علی شرف الزوال ہو وہ مانع نہیں ہے۔

نمبر۳:۔ یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ مؤلفۃ القلوب میں جو مسلمان تھے ان کو تو خمس اور صدقات دونوں دیئے جاتے تھے مگر جو غیر مسلم تھے ان کو حضور علیہ السلام صرف خمس میں سے دیتے جیسا کہ باب کی حدیث میں ہے ان کو صدقات دینا ثابت نہیں۔

حل طلب مسئلہ:۔

یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ آیا مؤلفۃ القلوب کا حصہ ابھی تک برقرار ہے یا ختم ہوا ہے اگر ختم ہوا ہے تو کیوں اور کیسے؟

اس بارے میں دو رائے پائی جاتی ہیں جمہور علماء کے نزدیک یہ حکم اور حصہ اب منقطع ہو چکا جبکہ امام شافعیؒ اور فی قول امام احمدؒ اور ابن عباسؓ وغیرہ کے نزدیک اگر امام مناسب سمجھے تو ان کو حصہ دیدے گویا یہ حکم بدستور باقی اور محکم ہے۔

جمہور پر یہاں ایک وزنی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ حصہ کس بنیاد پر اور کس دلیل کی بناء پر ختم ہوا ہے؟
اس اشکال کے حل میں فقہاء وشراح وغیرہ علماء کافی سرگرداں ہیں اور اب تک کوئی ایسا حل پیش نہیں کیا جا چکا ہے جس سے تشفی اور شرح صدر ہو جائے مثلاً ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد وزمانے کے ساتھ خاص تھا۔

مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے زمانے میں بھی مؤلفۃ القلوب کو صدقات دیئے جاتے تھے۔

فـفـی الـخـازن" ان عـدیؓ بـن حاتم جاء أبابکر بثلثمائة من الابل من صدقات قومه فاعطاه ابو بکر منها ثلاثین بعیراً"۔ (ص:۲۳۹)

اگر چہ اس میں عمل علی الصدقۃ کی بناء پر دینے کا احتمال ہے مگر چونکہ یہ مؤلفۃ القلوب میں بھی تھے لہٰذا اس احتمال نے مذکورہ جواب کو باطل یا کم از کم کمزور کر دیا۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے۔

مگراس پر اعتراض یہ ہے کہ ناسخ کیا ہے؟

تو بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ ناسخ اجماع امت ہے یہ جواب خاصا مشہور ہے مگر باوجود شہرت کے یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اجماع نص کے لئے ناسخ نہیں بن سکتا ہے بعض نے کہا کہ ناسخ کوئی نص ہوگی جس پر اجماع منعقد ہوا اگرچہ وہ ہمارے علم میں نہیں مگر یہ جواب مذکورہ عدیؓ بن حاتم کی روایت کے منافی ہے کیونکہ اگر نص ہوتی تو ابوبکر صدیقؓ کو معلوم ہوتی۔

بعضوں نے کہا کہ یہ حکم معلول بعلۃ ضعف اسلام تھا لہٰذا جب علت باقی نہ رہی اور اسلام مضبوط ہوگیا تو حکم خود بخود ختم ہوگیا۔

مگراس پر یہ اشکال ہوا ہے کہ علت کے ختم ہونے سے حکم کا ختم ہونا لازم نہیں آتا ہے جیسے کہ طواف میں رمل اور اضطباع کی علت یعنی مشرکین پر رعب جمانا باقی نہیں ہے اس کے باوجود حکم باقی ہے۔

اس لئے ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے۔

”وقال قوم اذااحتاج الامام الی ذالك الآن فعله وهو الصحيح عندی و به قال الشافعی وقد قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بدأ الاسلام غریباً وسیعود غریباً“ فكل ما فعله النبی صلی اللّٰه علیه وسلم لحكمة وحاجة وسبب فوجب أن السبب والحاجة اذاارتفعت أن یرتفع الحكم واذاعادت ان یعود ذالك۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حالاً مؤلفۃ القلوب کو نہ دینے سے یا حضرت عمرؓ و دیگر صحابہؓ کے نہ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ صحابہ نے اسکے نسخ پر اجماع کرلیا اور اگر کسی نے اس کو منسوخ کہا ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں لینا چاہئے کہ یہ بالکلیہ ختم و معدوم ہوگیا بلکہ یوں کہنا چاہئیے کہ چونکہ اس کا سبب اور محل نہیں ہے اس لئے حکم نافذ نہیں ہوگا جب سبب دوبارہ رونما ہوگا تو حکم پھر معاد ہوگا اور متقدمین کا بایں معنی منسوخ کہنا بھی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی منسوخ کی ایک قسم ہے جس کو منسا کہتے ہیں مثلاً مکی دور میں صبر کی تلقین جن جن آیات میں ہوئی متقدمین مفسرین عموماً ان کے متعلق لکھتے ہیں ”نسختها آية السيف“ اس لئے اسلاف کے یہاں منسوخ آیات کی تعداد پانچ سو تک جا پہنچتی ہے مگر متاخرین کے نزدیک یہ تعداد بائیس سے زیادہ نہیں ہے کیونکہ وہ آیات بطور ”منسا“ پھر

معمول بہا بن سکتی ہیں گویا جب (قدرت علی الجہاد) ہوئی تو وہاں جہاد کی آیت پر عمل ہوگا جب نہیں ہوگی وہاں صبر کی آیات پر لہٰذا دونوں حکم الگ الگ زمانوں میں یا الگ الگ خطوں میں بدستور محکم اور معمول بہا ہیں۔ چنانچہ جلال الدین السیوطی الاتقان میں رقمطراز ہیں۔

"النسخ اقسام .... الثالث: ما امر به لسبب ثم يزول السبب كالامر حين الضعف والقلة بالصبر والصفح ثم نسخ بايجاب القتال وهذا في الحقيقة ليس نسخاً بل هو من قسم المنسأ كما قال تعالى او ننسها فالمنسأ هو الامر بالقتال الى ان يقوى المسلمون وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الاذى وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من ان الآية في ذالك منسوخة بآية السيف وليس كذلك بل هي من المنسأ بمعنى ان كل امر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة تقتضي ذلك الحكم ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم آخر وليس بنسخ انما النسخ الازالة للحكم حتى لايجوز امتثاله۔ (ص ۲۸ ج ۲) احفظه فانه ينفعك في مواضع عديدة"

اس تحقیق سے ان شاء اللہ نسخ کی صورت بھی نہیں رہے گی اور جن حضرات نے منسوخ کہا ہے ان پر وہ اشکال بھی باقی نہیں رہے گا۔ حضرت مدنی صاحب رحمہ اللہ نے بھی نام لئے بغیر اس کی طرف محققین حنفیہ کا میلان بتلایا ہے۔

تفریع:۔ الکوکب الدری میں ہے۔

"ويعلم من هذا جواز ايتاء الرشوة اذا لم يجد بدا من ذالك ويعلم انه لايتفصى عن الظلم الا به اذ كان ايتائه صلى الله عليه وسلم للكفار لئلا يتعرضوا لفقراء المسلمين بسوء فكانه آتاهم۔

حضرت عمرؓ کا عیینہ بن حصن کو یہ جواب دینا کہ اب اللہ نے اسلام کو غلبہ عطاء فرمایا ہے اب ہم کچھ نہیں

دیں گے اور (3)'' الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر ''(الآیۃ) اسی مضمون کی طرف مشیر ہے۔ تدبر۔

باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقته

رجال:۔

(عبداللّٰه بن عطاء) ثقة کماقال الترمذی و کذاذکره ابن حبان فی الثقات۔

تشریح:۔

"وجب اجرك" بالصلة "وردها علیك المیراث" یہ نسبت مجازی ہے گویا اصل میں یوں تھا رد اللّٰه الجاریة علیك بالمیراث وصارت الجاریة ملکاً لك بالارث وعادت الیك بالوجه الحلال۔

مطلب یہ ہے کہ یہ عود فی الصدقہ کے زمرے میں نہیں آتا ہے کیونکہ یہ کوئی سبب اختیاری تو نہیں' عمدہ' عارضہ اور تحفہ میں ہے کہ اگر صدقہ میراث میں واپس مالک کے پاس آ جائے تو وہ اس کا مالک بھی بنتا ہے اور یہ اس کے لئے حلال بھی ہے۔ مرقات میں ہے''وقیل یجب صرفها الی فقیر لانها صارت حقاً للّٰه تعالی ''ترمذی نے بھی اس قول کا حوالہ دیا ہے وقال بعضهم انما الصدقة شئ جعلهااللّٰه الخ مگر یہ قول قابل التفات اسلئے نہیں ہے کہ یہ نص کے مقابلے میں آرہا ہے لہٰذا جمہور کا قول ہی صحیح ہے۔

اس حدیث سے یہ ضابطہ اخذ کیا گیا ہے کہ تغائر و تبادل ملک سے تبادل عین واحکام ہوتا ہے (بشرطیکہ ملک صحیح ہو) مثلاً کسی نے فقیر کو صدقہ دیا اور فقیر نے وہ کسی غنی کو بطور ہدیہ دے دیا تو غنی کے لئے اس کا استعمال جائز ہے۔

---

(3) سورہ کہف آیت:۲۹

صحیحین(1) میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔

کان فی بریرۃ ثلث سنن .... الی.... ودخل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والبرمۃ تفور بلحم فقرب الیہ خبز وادم من ادم البیت فقال الم ار برمۃ فیھا لحم قالوا بلی ولکن ذالک لحم تصدق بہ علی بریرۃ وانت لاتاکل الصدقۃ قال ھو علیھا صدقۃ ولناھدیۃ۔

مشکوٰۃ میں بحوالہ مؤطا(2) اور ابوداؤد میں(3) حضرت عطاء کی مرسل روایت ہے۔

"قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لاتحل الصدقۃ لغنی الالخمسۃ لغاز فی سبیل اللّٰہ او لعامل علیھا اولغارم اولرجل اشتراھا بمالہ او لرجل کان لہ جار مسکین فتصدق علی المسکین فاھدی المسکین للغنی ۔(ص:۱۶۱)

اگرچہ عندالجمہور اپنا صدقہ خریدنا مکروہ ہے کما سیاتی تفصیلہ تھانوی صاحب نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کو اس کا صدقہ میراث میں مل جائے تو اس کا لے لینا حلال ہے لیکن طبعیت گوارا نہیں کرتی اس لئے بہتر ہے کہ اس کو کسی مصرف خیر میں صرف کردے جیسے کہ ایک روٹی کسی فقیر کے دینے کے لئے نکالے اور پھر وہ فقیر چلا گیا تو دل گوارا نہ کرے گا کہ اس کو اپنی اور روٹیوں میں ملا کر رکھا جائے پس اس کو خیرات کردے اور یہ انسان کی طبعی بات ہے یعنی کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔

"صومی عنھا" قال الطیبی جوز احمد ان یصوم الولی عن المیت ماکان علیہ من قضاء رمضان او نذر او کفارۃ بھذا ولم یجوز مالک والشافعی وابوحنیفۃ (انتھی) بل یطعم عنہ ولیہ لکل یوم صاعاً من شعیر او نصف صاع من بر عند

باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقتہ

(1) صحیح بخاری ص:۲۰۲ ج:۱ "باب الصدقۃ علی موالی ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کتاب الزکوۃ صحیح مسلم ص:۳۴۵ ج:۱ "باب اباحۃ الھدیۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم ولبنی ہاشم الخ" کتاب الزکوۃ

(2) مؤطا امام مالک ص:۳۰۳ "اخذ الصدقۃ ومن یجوز لہ اخذہا" کتاب الزکوۃ

(3) ابوداؤد ص:۲۳۱ ج:۱ "باب من یجوز لہ اخذ الصدقۃ وہو غنی" کتاب الزکوۃ

ابی حنفیۃ و کذالکل صلوٰۃ وقیل لصلوٰت کل یوم"۔ تحفہ عن المرقات

باب کی حدیث کا جواب جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے یا پھر مطلب یہ ہے کہ اپنی طرف سے نفل روزہ رکھو اور ثواب اپنی والدہ کو پہنچادو یا مطلب یہ ہے کہ فدیہ دے دو یا یہ ان صحابیہ کی خصوصیت ہے یہ مسئلہ نیابت فی العبادت کہلاتا ہے تفصیل ان شاء اللہ اگلے باب سے پیوستہ باب ماجاء فی الصدقۃ عن المیت میں آئے گی۔

باب ماجاء فی کراھیۃ العود فی الصدقۃ

رجال:۔

(ھارون بن اسحاق) الکوفی صدوق من صغار العاشرۃ۔

تشریح:۔

"انہ حمل علی فرس فی سبیل اللہ" بذل المجہود (1) میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے جس شخص کو گھوڑا دیا تھا اس کا نام معلوم نہ ہوسکا تاہم طبقات ابن سعد میں ہے کہ اس گھوڑے کا نام "ورد" تھا یہ دراصل تمیم الداری نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور ہدیہ دیا تھا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو ہبہ کیا تھا کذا فی المعارف۔(2)

پھر ظاہر ہے کہ عمر نے یہ گھوڑا بطور ہبہ دیا تھا جس کا وہ شخص مالک ہوگیا تھا اس لئے اس کے لئے بیچنا جائز تھا بعض کہتے ہیں کہ صرف جہاد کے لئے (بطور وقف) دیا تھا مگر چونکہ یہ گھوڑا کمزوری کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں رہا تھا اس لئے وہ شخص بیچ رہا تھا مگر پہلی توجیہ زیادہ راجح ہے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ العود فی الصدقۃ

(1) بذل المجہود ص:۲۷ ج:۳ "باب الرجل یبتاع الصدقۃ"

(2) معارف السنن ص:۲۹۴ ج:۵

"لاتعد فی صدقتك" ای صورۃ صحیحین(3) میں یہ اضافہ ہے۔

وان اعطاکه بدرهم فان العائد فی صدقته کالکلب یعود فی قیئه۔

اسی ظاہری مطلب کو دیکھ کر بعض علماء کہتے ہیں کہ متصدق کو اپنا صدقہ واپس خریدنا حرام ہے لیکن جمہور علماء مالکیہ وشافعیہ اور حنفیہ وغیرہ کے نزدیک جائز مع الکراہیۃ التنزیہی ہے۔

جواز کی وجہ سابقہ باب کی روایت کے علاوہ ابوداؤد(4) ومؤطا(5) کی روایت بھی ہے جس میں ہے "او لرجل اشتراها بماله" جبکہ مذکورہ باب کی حدیث سے ممانعت معلوم ہوتی ہے اور اصول یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں نصوص وادلہ بظاہر متعارض ہوں تو وہاں حکم میں تخفیف کی جاتی ہے جیسے کہ سورہرہ میں گذرا ہے یہاں بھی کراہیت تنزیہی کا قول کیا جائے گا۔ عارضۃ الاحوذی میں ہے۔

واماروایة من رای علی الکراهیة فهو ان تعلیل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم بقوله کالکلب یعود فی قیئه فبین انه قبیح ینزه عنه مثله لاانه حرام۔

اس تطبیق سے باب کی حدیث اور اولرجل اشتراها بماله میں تعارض بھی ختم ہوگیا کیونکہ جواز تنزیہی کراہیت کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے۔

پھر اس کراہیت کی وجہ یہ ہے کہ جب متصدق یہ سوچے گا کہ یہ چیز تو متصدق نے دی ہے تو مروتاً وہ اپنی مقرر کردہ قیمت سے کم لیگا تو اسی مقدار ثمن میں گویا رجوع ہوا مثلاً شے ہزار کی تھی مگر اس نے سات سو میں خرید لی تو دراصل اس نے تین سو روپے کے بقدر صدقہ واپس لے لیا۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ صدقہ دینے کا اصل مقصد مال کی محبت کو قطع کرنا ہے اور اس سے تعلق کاٹنا ہے اور رجوع وشراء سے یہ مقصد فوت ہوجاتا ہے اس لئے سد باب کے طور پر کسی بھی ذریعہ سے واپس نہیں لینا چاہئے گو کہ لینا جائز ہے۔

تھانوی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صدقہ اللہ سے ایک وعدہ ہوتا ہے اور واپس لینے میں وعدہ خلافی سی

(3) صحیح بخاری ص:۳۵۷ ج:۱ "باب لاتحل لاحدان یرجع فی ہبتہ وصدقتہ" کتاب الہبۃ صحیح مسلم ص:۳۶ ج:۲ کتاب الہبات

(4) ابوداؤد ص:۲۳۱ ج:۱ "باب من یجوز لہ اخذ الصدقۃ وھو غنی" کتاب الزکوٰۃ

(5) مؤطا مالک ص:۳۰۴ "اخذ الصدقۃ ومن یجوز لہ" کتاب الزکوٰۃ

ہوگی اس لئے منع کیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی الصدقة عن المیت

رجال:۔

اس حدیث کے تمام رجال ''ثقہ'' اور صحیح کے رجال ہیں اور یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے کئی مواضع میں اس کی تخریج کی ہے۔(1) پھر بھی امام ترمذیؒ نے اس کو فقط حسن کا درجہ دیا ہے اس کی وجہ معلوم نہیں تاہم امام ترمذیؒ کی نظر واللہ اعلم بمرادہ شاید اس کے اضطراب پر ہے کما سیجئ۔......☆

تشریح:۔

''ان رجلاً'' ھو سعد بن عبادۃؓ ان کی والدہ کا نام عمرۃ بنت مسعود الخزرجیہ ہے(افینفعھا ان تصدقت عنھا) اس میں ان بکسرۃ الھمزہ شرطیہ ہے ینفع کا فاعل ضمیر مستتر راجع الی التصدق ہے جو شرط سے مفہوم ہے اور اضمار قبل الذکر اس لئے لازم نہیں آتا ہے کہ افینفعھا جزائے شرط کے معنی میں ہے گویا یہ شرط سے رتبہ میں متاخر ہے یا پھر مرجع حکماً متقدم ہے جس پر سوق الکلام دال ہے کمافی قولہ تعالی و لابویہ لکل واحد منھما السدس (2) ای ابوی المیت قالہ ابو الطیب السندی۔(تحفہ)

فان لی مخرفاً یہ لفظ بفتح المیم پڑھنا بھی جائز ہے اور بکسر المیم بھی تاہم کسرہ کی صورت میں راء کے بعد الف کا اضافہ کرنا پڑتا ہے جیسے کہ بخاری (3) کی روایت میں مخرافاً بروزن مفعال آیا ہے کھجور یا انگور دونوں کے باغ پر اطلاق ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی الصدقة عن المیت

(1) کذافی صحیح البخاری ص:۳۸۷ ج:۱ ''باب الاشھاد فی الوقف والصدقة والوصیة'' کتاب الوصایا

(2) سورۃ النساء آیت:۱۱

(3) صحیح بخاری ص:۳۸۷ ج:۱ ''باب الاشھاد فی الوقف الخ''

فاشهدك بصيغة المتكلم من الاشهاد "به" اى بالمخرف "عنها" اى عن امى۔

یہاں سے نیابت فی العبادت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے جو اہل السنۃ والجماعت بمقابلہ معتزلہ اور اہل حق کے آپس میں بھی معرکۃ الآراء رہا ہے اس کی کچھ وضاحت پیش خدمت ہے پس معتزلہ تو مطلق ایصال ثواب کے منکر ہیں جبکہ اہل حق اس کے قائل ہیں۔

پھر عندالحنفیہ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جو عبادات بدنیہ ہیں مثلاً نماز وروزہ ان میں کسی صورت میں نیابت صحیح نہیں چاہے حالت اختیار میں ہو یا حالت عجز میں' حالت حیات میں ہو یا بعد الممات اور جو عبادات مالیہ ہیں جیسے زکوٰۃ تو ان میں نیابت حالت اختیار میں بھی صحیح ہے اور حالت عجز میں بھی کیونکہ جو مقصد ہے وہ کوئی بھی مال کے ذریعے حاصل کرسکتا ہے جبکہ عبادت بدنیہ سے مقصد اتعاب النفس ہے اور ظاہر ہے کہ ایک آدمی کا ایسا کرنے سے دوسرا شخص یہ مقصد حاصل نہیں کرسکتا اور جو عبادات دونوں سے مرکب ہیں جیسے حج تو قدرت کی صورت میں نیابت صحیح نہیں عندالعجز صحیح ہے۔ اس آخری قسم کی تفصیل انشاء اللہ ابواب الحج میں آئے گی۔

یہ ضابطہ فرائض وواجبات کے لئے ہے جہاں تک نفلی عبادت کر کے ثواب پہنچانے کا تعلق ہے تو وہ مذکورہ تینوں قسموں میں مفید ہے کہ ایک شخص مثلاً نماز پڑھ کر ثواب مردے کو پہنچانا چاہے یا تلاوت وروزہ وغیرہ کا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں۔

باقی ائمہ کے اقوال اس ضابطے سے قدرے مختلف ہیں گو کہ فی الجملہ وہ بھی اہداء یعنی ثواب پہنچانے کے قائل ہیں حتی کہ امام احمدؒ تو روزے میں بھی نیابت کے قائل ہیں۔

تحفہ میں بحوالہ شرح فقہ الاکبر لملا علی قاریؒ اختلاف الائمہ اجمالاً کچھ اس طرح مذکور ہے۔

ذهب ابو حنيفة واحمد وجمهور السلف رحمهم الله الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها انتهى وقال فى المرقات قال السيوطى فى شرح الصدور اختلف فى وصول ثواب القر آن للميت فجمهور السلف والائمة الثلاثة على الوصول وخالف فى ذالك امامنا االشافعى مستدلاً

بقوله تعالی وان لیس للانسان الا ماسعی۔ (4)

معارف (5) میں ہے۔

وذکر ابن الھمام: ان مالکا والشافعی لایقولان بوصول العبادات البدنیه المحضة بل غیرها کالصدقة والحج۔ آھ

ان عبارات سے اندازہ یہی لگتا ہے کہ امام شافعی کے یہاں عبادت بدنی محضہ کا ایصال ثواب مطلقاً صحیح نہیں سوائے دعا کے کیونکہ اہل السنّت والجماعت کا نفع الدعاء والصدقہ پر اجماع ہے جیسے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں۔

وبه یقول اهل العلم: یقولون لیس شئ یصل الی المیت الا الصدقة والدعاء۔

خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کا اختلاف عبادت بدنی مثلاً روزہ اور قراءۃ القرآن میں ہے گویا یہاں دو مسئلے قابل بیان ہیں صیام اور تلاوۃ قرآن۔

معارف میں ہے۔

واجمعوا علی انه لایصلی احد عن احد حیا ومیتا وکذالك اجمعوا علی انه لایصام عن حی وانما الخلاف فی الصوم عن المیت۔

اس سے سابق صفحے پر ہے۔

ومذاهب الائمة فی مسألة جواز النیابة فی الصیام ثلاثة فقال ابوحنیفة ومالك لاتجوز وهو قول الشافعی الجدید وفرق احمد فی صیام رمضان وصوم النذر فجازت فی الثانی دون الاول عنده۔

طاؤس حسن بصری، زہری، قتادہ، ابوثور، لیث، ابوعبید اور امام اسحاق کا مذہب امام احمد کی طرح ہے۔ یعنی امام احمد کے نزدیک میت کی طرف سے فقط نذر روزہ رکھنا صحیح ہے نہ کہ رمضان کا جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس میں بھی نیابت صحیح نہیں۔

(4) سورۃ النجم آیت: ۳۹،

(5) معارف السنن ج: ۵ ص: ۲۸۸ "باب ماجاء فی المتصدق یرث صدقتہ"

امام احمد کا استدلال باب کی حدیث سے ہے بخاری (6) میں صوم النذر کی تصریح ہے۔

جمہور کے دلائل:۔

دلیل نمبرا:۔ نسائی (7) میں صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ کا اثر ہے۔

لا یصلی احد عن احد ولا یصوم احد عن احد ولکن یطعم عنه مکان کل یوم مد من حنطة۔

دلیل نمبر۲:۔ مؤطا مالک (8) میں یہی روایت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے جو بلاغات مالک میں شمار کی جاتی ہے۔

لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔

دلیل نمبر۳:۔ طحاوی (9) میں ہے عمرہ بنت عبدالرحمٰن کہتی ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا۔

ان امّی توفیت وعلیها صیام رمضان ایصلح ان اقضی عنها؟ فقالت لا ولکن تصدقی عنها مکان کل یوم علی مسکین خیر من صیامك۔

امام طحاوی (10) فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ وحضرت عائشہ کا فتوی اپنی ہی روایت کے خلاف اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس ضرور کوئی ناسخ ہوگا۔

دلیل نمبر۴:۔ حافظ زیلعی نے نصب الرایہ (11) میں امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے۔

لم اسمع عن احد من الصحابة ولا من التابعینؒ بالمدینة ان احداً منهم امر ان

---

(6) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۶۱، ۲۶۲ ''باب من مات وعلیہ صوم''

(7) اخرجہ النسائی فی الکبریٰ (۲/۱۸۵) کتاب الصیام ''باب صوم الحی عن المیت'' بحوالہ تلخیص الحبیر ج:۲ص:۴۵۴ رقم حدیث:۹۲۳

(8) مؤطا امام مالک ج:۱ص:۲۴۵ ''النذر فی الصیام والصیام عن المیت''

(9) رواہ الطحاوی فی مشکل الآثار ۳/۱۴۰، ۱۴۱ بحوالہ تلخیص الحبیر ج:۲ص:۴۵۴ رقم ۹۲۳

(10) ایضاً حوالہ بالا

(11) نصب الرایہ ج:۲ص:۴۸۸ ''باب مایوجب القضاء والکفارۃ''

بصوم عن احد الخ۔

البتہ امام زہری سے اس بارے میں دو متضاد قول مروی ہیں۔

حدیث باب کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ یہ اطعام پر محمول ہے گویا یہاں تقدیر ہے اور مراد یہ ہے "اطعمی عنھا" مگر یہ تاویل خلاف تبادر کی وجہ سے شاہ صاحب کو پسند نہیں ہے اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ مراد تو یہاں روزہ ہی ہے مگر بطور ثواب پہنچانے کے نہ کہ ذمہ فارغ کرنے کے تو مطلب یہ ہوگا تصوم عنھا و تجعل ثواب صیامھا لہ اور اس میں لفظ عن سے نیابت کا شبہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ عن کبھی کبھی بمعنی اثابت کے بھی آتا ہے جیسے بخاری (12) میں ہے و کان ابن عمر یعطی عن الصغیر و الکبیر۔

علاوہ ازیں باب کی روایت میں کافی اضطراب بھی پایا جاتا ہے مثلاً ایک اضطراب سائل کے بارے میں ہے کہ ھل ھو رجل او امراۃ؟ دوسرا اضطراب مسئول عنہ کے متعلق ہے کہ ھل المیت امہ او امھا او اختھا او بنتھا ؟ تیسرا اضطراب یہ ہے کہ یہ نذر روزے کی بابت سوال تھا یا رمضان؟ چوتھا یہ کہ یہ روزے کتنے تھے آیا پندرہ تھے یا مہینے بھر کے یا دو ماہ کے نیز مع ہذا اس میں خصوصیت کا بھی احتمال ہے جبکہ جمہور کی مستدل احادیث اگرچہ موقوف ہیں مگر غیر مدرک بالعقل ہونے کی وجہ سے وہ مرفوع کے حکم میں ہیں۔

دوسرا مسئلہ قراءت القرآن عن المیت کا ہے۔

اس میں امام شافعی ایک طرف ہیں باقی ائمہ ثلاثہ اور جمہور دوسری جانب ہیں کمامر۔

امام شافعیؒ کا استدلال ان نصوص سے ہے جن سے بظاہر نفی ایصال ثواب للغیر معلوم ہوتی ہے مثلاً و ان لیس للانسان الا ما سعیٰ ۔الآیۃ (13)

اس قسم کی آیات معتزلہ مطلق نفی پر حمل کرتے ہیں جبکہ شافعیہ عبادات بدنیہ پر حمل کرکے اس ضمن میں قراءت قرآن برائے ایصال ثواب کی بھی نفی کرتے ہیں۔

جمہور کی طرف سے اس آیت کے متعدد جوابات ہیں۔

---

(12) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۰۵ "باب الصدقۃ قبل العید"

(13) سورۃ النجم آیت:۳۹

۱:۔ یہ اس آیت سے منسوخ ہو چکی ہے ''والذین امنوا واتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم'' (14) کہ اللہ تعالیٰ ماں باپ کی وجہ سے ان کی اولاد جنت میں داخل کر دے گا۔

۲:۔ یہ آیت حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ علیہما السلام کی قوم کے ساتھ مختص ہے جبکہ اس امت کو اپنی سعی بھی مفید ہے اور اس کے لئے کی گئی سعی بھی مفید ہوگی۔

۳:۔ اس آیت میں انسان سے مراد کافر ہے فاما المؤمن فله ماسعى وسعى له یعنی بے ایمان کے لئے کسی کی طرف سے کسی کا ایمان بالعمل کافی ومفید نہیں۔

۴:۔ ليس للانسان الاماسعى من طريق العدل فاما من باب الفضل فجائز ان يزيد الله ماشاء۔

۵:۔ ان اللام فى الانسان بمعنى على اى ليس على الانسان الاماسعى۔

۶:۔ یہ آیت عام مخصوص منہ البعض ہے صدقه من الولد عتق من الولد حج من الولد صلاة من الولد صيام من الولددعاء من الولد اور قراء ة يٰسٓ من الولد کی روایت کی وجہ سے (15) گوکہ صلوٰۃ من الولد کی روایات کو امام مسلم نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں ضعیف کر دیا ہے۔ (16)

جمہور کا استدلال مذکورہ عبادات کی صحت پر قیاس سے ہے۔

فانه لافرق فى نقل الثواب بين ان يكون عن حج أو صدقة او وقف او دعاء اوقراء ة۔

تحفۃ الاحوذی (17) میں ہے کہ ابو محمد سمرقندی نے سورۃ اخلاص کے بارے میں حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث روایت کی ہے۔

من مر على المقابر وقرأ قل هوالله احد احدى عشرة ثم وهب اجره للاموات

(14) سورۃ الطور آیت: ۲۱

(15) صحیح مسلم ج: ۱ص: ۱۲ مقدمہ مسلم

(16) حوالہ بالا راجع للتفصیل صحیح مسلم ج: ۱ص: ۳۶۲ ''باب قضاء الصوم عن المیت''

(17) تحفۃ الاحوذی ج: ۳ص: ۳۴۰

أعطى من الأجر بعدد الاموات وبمااخرج ابوالقاسم سعد بن علی الزنجانی فی فوائده عن ابی هريرةؓ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل المقابر ثم قرأ فاتحة الكتاب وقل هو الله احد والهاكم التكاثر ثم قال انی جعلت ثواب ماقرأت من كلامك لاهل المقابرمن المؤمنين والمؤمنات كانوا شفعاء له الى الله تعالى وبمااخرج صاحب الخلال بسنده عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من دخل المقابر فقرأ سورة يٰسٓ خفف الله عنهم وكان له بعدد من فيها حسنات وهذه الاحاديث وان كانت ضعيفة فمجموعها يدل على ان لذلك اصلاً وان المسلمين مازالوا فی كل مصر وعصر يجتمعون ويقرأون لموتاهم من غير نكير فكان ذلك اجماعاً..... انتهى مافى المرقات (18) بتقديم وتاخير۔

اس پر مبارک پوری صاحب لکھتے ہیں۔

قلت قوله فمجموعها يدل على ان لذلك اصلاً فيه تامل فلينظر هل يدل مجموعه على ان لذلك اصلاً ام لا وليس كل مجموع من عدة احاديث ضعاف يدل على ان لها اصلاً فاما قوله وان المسلمين مازالوا فی كل مصر وعصر يجتمعون ويقرأون لموتاهم ففيه نظر ظاهر فانه لم يثبت عن السلف الصالحينؒ اجتماعهم وقراءتهم لموتاهم ومن يدعی ثبوته فعليه البيان بالاسناد الصحيح (انتهى)

آپ نے دیکھا کہ مذکورہ بالا احادیث باوجود ضعف کے ان میں قرآن خوانی کے لئے اجتماع پر دلالت نہیں کیونکہ پہلی حدیث میں من مرعلی المقابر الخ کے الفاظ ہیں دوسری اور تیسری میں ''من دخل المقابر'' الخ کے کلمات ہیں ان میں جمع کا صیغہ تک نہیں چہ جائے کہ بہت اجتماعی قرآن خوانی کا ثبوت اور جہاں تک اس جملے کا

(18) مرقاۃ ج:۴ص:۸۲،۸۱ ''مسألۃ ایصال الثواب للمیت''

تعلق ہے کہ ''وان المسلمین مازالوا فی کل مصر وعصر'' الخ تو انصاف یہ ہے کہ اس کا جواب یہی مناسب ہے جیسا کہ مبارکپوری صاحب نے دیا ہے'' فانہ لم یثبت عن السلف الصالحین اجتماعھم'' الخ۔

یعنی یہ موجبہ کلیہ صحیح نہیں کہ ہر مصر و ہر عصر میں مسلمانوں کا اجماع رائج رہا ہے کیونکہ صحابہ کے عصر اور مصر میں ثابت نہیں جو اثبات کا مدعی ہے وہ دلیل واثق پیش کردے' تابعین کے زمانے میں ثابت نہیں ''ومن ادعی فعلیہ البرہان'' پھر یہ کون سے امصار و اعصار اور مسلمین مراد ہیں؟

اور اہم بات یہ ہے کہ مثبت کے کلام سے مروجہ قرآن خوانی کا اشارہ بھی نہیں ملتا ہے کہ میت کے گھر والے تو اپنے کاروبار میں لگے ہوئے ہوں یا پھر کھانے کے انتظام میں اور کچھ مخصوص لوگ مسجدوں میں اس کام کے لئے بطور پیشہ کے متعین ہوں انہیں وقت دے کر پوری حقارت کے ساتھ لاکر ان سے چند پارے پڑھوا دیں جب گھر والے نہ ہوں تو وہ جلدی جلدی اوراق پلٹیں اور پہلے سے طے شدہ کھانا کھا کر طے شدہ رقم وصول کر کے تب جائیں اور اگر اس کی شرط متعین نہ بھی کی گئی ہو تو ہدایہ کے مشہور اصول کے مطابق المعروف کالمشروط وہ خود بخود متعین ہو جاتی ہے۔

علاوہ ازیں اگر ہم ضعیف حدیث سے عمل جائز کرنے کے لئے یہ دلیل پیش کریں کہ فضائل میں ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے تو اول تو یہاں مروجہ قرآن خوانی کسی ضعیف سے بھی ثابت نہیں دوسری بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ فضائل کا اب نہیں رہا یہ تو اجارہ ہے لہٰذا اس کے لئے قوی دلیل کی ضرورت ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ دفع المضرت جلب منفعت پر مقدم ہوتا ہے پس اگر مروجہ قرآن خوانی کو جائز مانا بھی جائے تب بھی اس سے کوئی وجوب یا استحباب ثابت نہیں ہوتا زیادہ سے زیادہ اباحت ثابت ہوگی جس کا نفع احتمالی ہے اور مفاسد لامتناہی ہیں۔

کیا ضعیف احادیث پر عمل کرنے کا حنفیہ نے ٹھیکہ لیا ہوا ہے؟ کہ جہاں ایک کام میں شرمناک حد تک نقصانات ہوں ہم اس پر محض اس لئے ڈٹے رہیں کہ ضعیف حدیث پر عمل کرنا جائز ہے بھلا یہ بھی کوئی دلیل ہے؟ کیا ملت بیضاء اس قسم کے توہمات پر مبنی ہے؟

مروجہ قرآن خوانی کے جو اجتماعی اور ملی نقصانات ہیں ان کے بیان کرنے یا تبصرہ کرنے کی ضرورت اس لئے محسوس نہیں کرتا کہ وہ اجلی من الشمس ہیں مگر قرآن خوانیوں میں مرغن کھانوں' دبا کے کھانے سے جو خرابی پیدا ہوتی ہے افادہ عامہ کے لئے یہاں ابن خلدون کی ایک تحقیق پیش خدمت ہے۔ چنانچہ وہ کم اور لطیف غذاؤں کے کھانے والے جانوروں کو بمقابلہ زیادہ اور کثیف اشیاء کھانے والے جانوروں کے ترجیح دیکر ان کی خوبیاں تحریر کرنے کے بعد ایک مفید بحث میں رقمطراز ہیں۔

''اس حقیقت کا انسانوں میں بھی اندازہ لگا لیجئے دیکھ لیجئے جو شاداب وزرخیز علاقوں کے رہنے والے ہیں (یعنی جہاں کثرت سے ہر چیز پیدا ہوتی ہے اور دودھ گھی اور تمام ضرورت کی چیزیں آسانی سے مل جاتی ہیں اور کثرت سے پھل اور میوے پائے جاتے ہیں) وہ عموماً کندذہن ہوتے ہیں اور ان کے جسم سڈول نہیں ہوتے ہیں چنانچہ ان برابرہ کو جو عیش وعشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں اور جن کو اناج اور ہر ضرورت کی چیزیں میسر ہیں ان برابرہ کے مقابلہ میں لاکر دیکھ لیجئے جو تنگ حالی میں زندگی بسر کرتے ہیں اور جو اور جوار پر گذارہ کرتے ہیں یعنی مصامدہ غمارہ اور سوس کے باشندوں کے مقابلے پر' آپ مؤخرالذکر کو عقلوں میں اور جسموں میں بہترین پائیں گے اسی طرح مغربی علاقے کے باشندوں کا مقابلہ جو عیش وعشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں اہل اندلس سے کر کے دیکھ لیجئے جہاں گھی دودھ کا نام ونشان بھی نہیں اور ان کی عام طور پر غذا جوار ہے مگر ان کی عقلیں تیز اور جسم ہلکے اور ان میں تعلیمی صلاحیت سب سے زیادہ پائی جاتی ہے جو دوسروں کو نصیب نہیں۔'' (مقدمہ ابن خلدون ص: ۲۸۳ حصہ اول)

اس سے پہلے والے صفحے پر لکھتے ہیں۔

''کثرت اغذیہ اور متعفن اور فاسد اخلاط کی زیادتی اور رطوبتوں کی فراوانی جسم میں ردی فضلات پیدا کردیتے ہیں اور جب وہ غیر موزون نسبت سے جسم کے اندر پھیل جاتی ہے تو رنگ بھی خراب کردیتی ہے اور گوشت کی زیادتی کی وجہ سے جسم بھی برا اور بے ڈول ہوجاتا ہے اور رطوبتیں اذہان وافکار پر چھا جاتی ہیں کیونکہ ان کے ردی بخارات دماغ کی طرف چڑھتے ہیں جن سے کندذہنی اور بلادت (بے وقوفی) پیدا ہوتی ہے اعتدال باقی نہیں رہتا۔'' انتہی

اور یہی وجہ ہے کہ اشراقین فلاسفہ جنگلوں میں پتوں کے کھانے پر اکتفاء کرتے تھے تاکہ جسم ہلکے اور ذہن لطیف ہوجائیں جس پر وہ الہامات اور انکشافات کے حصول کی توقع رکھتے تھے گویا جسم جتنا کثیف ہوگا

کثافت کے اعتبار سے اتنا ہی وہ روحانیت سے محروم ہوگا اس پر شاہد عدل یہ حدیث ہے۔

عن عمران بن حصين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير امتى القرن الذى بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ولااعلم اذكر الثالث ام لا ثم ينشؤ اقوام يشهدون ولايستشهدون ويخونون ولايؤتمنون ويفشو فيهم السمن هذاحديث حسن صحيح۔

(ترمذی ابواب الفتن باب ماجاء فی القرن الثالث ص:۴۶ ج:۲)

اس حدیث میں آخری جملہ کہ ان میں موٹاپا ظاہر ہونے لگے گا صاف بتلا رہا ہے کہ موٹاپا ناپسندیدہ ہے۔

بعض روایات میں ہے۔

" ان الله لايحب السمين وفى رواية يبغض السمين يعنى اذاكان عن غفلة او نشأ عن تنعم وكثرة اكل لحم كمايدل عليه رواية يبغض اللحامين ۔"

(حاشیہ مشکوٰۃ ص:۱۰۶ باب صلوٰۃ اللیل)

اور یہی وجہ ہوگی کہ عرب ''عریض القفاء'' بے قوفی سے بطور کنایہ استعمال کرتے ہیں۔

حضرت مولانا گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں۔

''پس جو کچھ ملاؤں کو دیا جاتا ہے وہ اجرت ان کے پڑھنے کی ہے اور جو پڑھائی کہ اجرت پر ہوتی ہے اس کا ثواب نہ پڑھنے والوں کو ہوتا ہے اور نہ مردوں کو لہٰذا یہ فعل ان کا باطل اور لینا دینا دونوں حرام اور موجب ثواب کا نہیں بلکہ گناہ ہے مردہ کو اس کا ثواب نہیں ہوتا ہے اور دینے والے اور لینے والے دونوں گنہگار ہوتے ہیں لہٰذا اس کام کا ترک بھی واجب ہے اگر چہ لوجہ اللہ ثواب پہنچانا منظور ہے تو ہر شخص اپنے مکان پر پڑھ کر ثواب پہنچادے اور تیسرے دن کا کیوں انتظار کیا جائے نفس ایصال ثواب کوئی منع نہیں کرتا اگر بلا تعین ہو مگر ان قیود وخصوصیات کے ساتھ بدعت بھی ہے اور ثواب بھی نہیں پہنچتا۔''

(فتاوی رشیدیہ ص:۸۴ ج:۲ بحوالہ راہ سنت ص:۲۵۵)

اور اہم بات یہ ہے کہ مثبت نے جو مذکورہ احادیث پیش کی ہیں اولاً تو وہ خود انہیں ضعیف مانتا ہے

دوسرے اس میں ختم کا کوئی تذکرہ نہیں بلکہ ان میں تو چند سورتوں کا نام لیا گیا ہے اس سے بڑھ کر یہ بات قابل غور ہے کہ اگر مثبتین کے پاس قرات کے ایصال ثواب میں کوئی نص ہوتی تو وہ دوسری عبادات کے ایصال ثواب پر قیاس نہ کرتے کمامر بلکہ نص پیش فرماتے اور یہاں تو بات ایصال ثواب کی نہیں ہو رہی بلکہ اس اجتماع اور اجرت کی ہے۔ مختصر زاد المعادص:۵۲ پر ہے۔

"وکان من هدیه ﷺ تعزیة اهل المیت ولم یکن من هدیه ﷺ ان یجتمع ویقرأ له القرآن لاعند القبر ولاغیره۔ (مکتبہ دارالسلام ریاض)

باب ماجاء فی نفقة المراة من بیت زوجها

رجال:۔

(اسماعیل بن عیاش) الحمصی اپنے اہل بلد (شامیوں) سے ان کی روایت کرنے میں صدوق ہیں کمامر جبکہ غیر اہل بلدہ سے روایات میں مخلط ہیں۔

چونکہ باب کی روایت شرحبیل سے ہے جو کہ شامی ہیں اس لئے امام ترمذی نے اس روایت کی تحسین فرمائی ہے۔

تشریح:۔

لاتنفق نفی ہے وقیل نہی "الاباذن زوجها" ای "صریحاً او دلالة" اجازت کی ان دونوں صورتوں میں عورت کو تصدق کرنا جائز ہے خواہ اس نفقہ میں سے ہو جو عورت کے لئے مختص کیا گیا ہو کیونکہ وہ اس کی ملک ہے یا شوہر کی ملک میں موجود چیز میں سے دے۔

"ولاالطعام" یہاں حرف استفہام مقدر ہے یعنی "او لا تنفق الطعام؟" طعام سے مراد غیر مطبوخہ غلہ ہے کیونکہ پکا ہوا کھانا خصوصاً جب اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو دینا جائز ہے الا یہ کہ شوہر منع کردے یا پھر مطلق مایطعم مراد ہے۔

"ذالك افضل اموالنا" يعنى فاذا لم تجزا لصدقة بماهو اقل قدراً من الطعام بغير اذن الزوج فكيف تجوز بالطعام الذى هوافضل۔

یہ مطلب سابقہ جملے میں دوسری مراد کے ساتھ زیادہ مناسب ہے کہ مرادطعام سے مطبوخ وغیر مطبوخ دونوں لیا جائے۔

بذل المجہود(1) میں ہے۔

قال العينى فان قلت احاديث هذاالباب جاء ت مختلفة فمنها مايدل على منع المرأة عن ان تنفق من بيت زوجها الا باذنه وهو حديث ابى امامة رواه الترمذى وقال حديث حسن ومنها مايدل على الاباحة بحصول الاجر لها فى ذالك وهو حديث المذكور (عندالبخارى ومسلم واخرجه الترمذى ايضاً فى هذالباب)ومنها ماقيد فيه الترغيب فى الانفاق بكونه بطيب نفس منه وبكونها غير مفسدة وهوحديث عائشة ايضاً (كماعندالترمذى فى هذالباب ثالثاً) ومنها ماهو مقيد بكونها غير مفسدة وان كان من غير امره وهوحديث ابى هريرةؓ رواه مسلم من حديث همام بن منبه وفيه وعد نصف الاجر (وهوايضاً عندابى داؤد) ومنها ماقيد الحكم فيه بكونه رطباً وهو حديث سعد بن ابى وقاص رواه ابوداؤد من رواية زيد بن جبير عن سعد قلت كيفية الجمع بينها ان ذالك يختلف باختلاف عادات البلاد وباختلاف حال الزوج من مسامحته ورضاه بذالك اوكراهته لذالك وباختلاف الحال فى الشى المنفق بين ان يكون يسيراً يتسامح به وبين ان يكون له خطر فى نفس الزوج يبخل بمثله وبين ان يكون ذالك رطباً يخشى فساده ان تاخر وبين ان يكون يدخر ولايخشى عليه الفساد انتهى ملخصاً ـ (ص:٦٢ج:٣)

باب ماجاء فى نفقة المرأة من بيت زوجها

(1)بذل المجہود ج:۳ص:٦١، ٦٢ "باب المرأة تصدق من بيت زوجها"

یہ جمع ان روایات میں ایک بہترین تطبیق ہے کہ نہی کی روایت عدم اذن پر محمول ہیں اور ترغیب وامر کی روایات اجازت کی صورت پر محمول ہیں لہٰذا بلا اجازت دینا گناہ ہوگا۔

اس باب میں دوسری اور تیسری دونوں حدیثیں حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں جو بظاہر پہلی حدیث سے عام ہیں امام ترمذی ان کو ایک باب میں لاکر یہی بتلانا چاہتے ہیں کہ ان روایات میں تعارض نہ سمجھا جائے ان میں نہ کوئی ناسخ ہے اور نہ منسوخ ورنہ تو اس کے لئے پھر دو باب الگ الگ عنوان سے باندھتے جیسا کہ ان کا طریق کار ہے ابن العربی نے بھی ان روایات کو عادۃ الناس کے مختلف احوال پر محمول کیا ہے جیسے کہ عینی نے کیا ہے۔

بعض نے یہ فرق کیا ہے کہ نفقہ اگر صاحب المال کے عیال پر ہو تو اس کیلئے اجازت کی ضرورت نہیں معروف طریقے سے عورت اور خازن کو بھی خرچ کرنے پر ثواب ملے گا اور اگر فقراء پر ہو تو اس کے لئے اجازت کی ضرورت ہے گویا نفی کی روایات فقراء پر تصدق پر محمول ہیں اور اثبات کی عیال پر۔ واللہ اعلم

"اذا تصدقت المراة من بيت زوجها" بخاری (2) کی روایت میں من طعام بیتھا ہے ای بطيب نفس غير مفسدة كمافى الرواية الآتية۔

"وللخازن" اى الذى كانت النفقة بيده ابوداؤد نے اجر الخازن کے لئے مستقل باب باندھا ہے۔ صاحب بذل (3) فرماتے ہیں۔

وهو الذى يكون بيده حفظ الطعام وغيره من الاموال من خادم وقهرمان وغير ذالك۔

جیسے آج کل ماسیاں، خانساماں وغیرہ ہوتے ہیں۔

"له بما كسب" یعنی زوج کے لئے بسبب کسب وکمائی کے ثواب ہے "ولها بماانفقت" اور عورت کے لئے بسبب انفاق کے چونکہ حجاز کے لوگوں کا عرف ورواج اور مزاج یہ تھا کہ عورت اور خادم کو مہمان ومساکین کو اور اڑوس پڑوس میں دینے کی اجازت تھی بشرط عدم فساد اس لئے یہ حدیث ان کے عرف کے مطابق

---

(2) صحیح بخاری ج:۱ص:۱۹۳ "باب اجر المرۃ اذا تصدقت واطعت"

(3) بذل المجہود ج:۳ص:۶۱ "باب اجر الخازن"

ہے جہاں عورت اور خادم میں اذن میں فرق ہوگا وہاں اس عرف کا اعتبار ہوگا۔

اشکال:۔ لفظ'' وللزوج مثل ذالك وللخازن مثل ذالك '' سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تینوں ثواب میں برابر ہیں حالانکہ مال تو سارا زوج کا ہے تو اس کا ثواب سب سے زیادہ ہونا چاہیئے پھر عورت کا۔

حل ا:۔ تھانوی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ تشبیہ کمیت ومقدار میں ہے نہ کہ کیفیت میں لہٰذا ہر ایک کے ثواب کی کیفیت جداگانہ ہے۔

۲:۔ یا پھر یہ تشبیہ نفس ثواب میں ہے کہ کوئی کسی کے ثواب میں مزاحم نہیں بنے گا لہٰذا ثواب کے مستحق تو سب ہوئے اگرچہ صاحب مال کا ثواب زیادہ ہوگا۔

اعتراض:۔ ابوداؤد (4) وغیرہ کی حدیث میں ابوہریرہؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں '' اذاانفقت المرأة من كسب زوجها من غير امره فلها نصف اجره '' شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ منفی کونسا امر ہے؟ صریح یا عام من الصراحۃ والدلالۃ تو اگر صریح امر مراد ہو تو پھر تنصیف کا کیا مطلب؟ کیونکہ عرفی ودلالۃ امر سے بھی پورا ثواب ملتا ہے کمافی روایۃ الترمذی اور اگر مطلق امر کی نفی مراد ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عورت بغیر اجازت کے دے حالانکہ بغیر اجازت کے دینا تو گناہ ہے تو اس پر آدھا ثواب کیسے ملتا ہے؟

جواب:۔ شاہ صاحبؒ نے جواب باعتبار شق اول کے دیا ہے کہ بغیر امر صریح کے جو دے اور نصف سے مراد آدھا نہیں بلکہ حصہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اس کو بھی پورا حصہ ملے گا۔

ابن العربیؒ نے عارضہ میں ایک دوسری حدیث کے ضمن میں بھی یہی جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

وقد روى مسلم (5) ان عميراً مولى آبى اللحم قال: امرني مولاى ان اقدر له لحما فجاء ني مسكين فاطعمته منه فعلم بذالك مولاى فضربني فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ذالك له فقال له لم ضربته؟ فقال: يعطى طعامى بغير ان آمره فقال: الاجر بينكما وقلت يارسول الله اتصدق من مال

(4) ابوداؤد ج: اص: ۲۳۷ '' باب المرأۃ تصدق من بیت زوجہا ''

(5) صحیح مسلم ج: اص: ۳۳۰ '' باب اجر الخازن الامین والمرأۃ الخ ''

مولای بشیء؟ قال: نعم والأجر بینکما نصفان۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

والمعنی بالمناصفة ههنا انهما سواء فی المثوبة کل واحد منهما له اجر کامل وهما اثنان فکانه نصفان۔

مطلب یہ ہے کہ جب ایک چیز دو کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہر ایک کے حصے پر نصف کا اطلاق ہوتا ہے اگرچہ وہ حصہ فی نفسہ پورا ہو۔

یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حدیث حسن معاشرہ کی تعلیم کے طور پر ہو جس کا محمل یہ ہے کہ جب شوہر گھر میں موجود ہو اور دلالۃً انفاق کی اجازت ہو بھی مگر پھر بھی عورت کو صریح اجازت لینی چاہیئے تاکہ شوہر کے ذہن میں یہ نہ آئے کہ میری موجودگی میں میری چیز بغیر پوچھے کیوں دیتی ہے لہٰذا اس سے پوچھ کر دیدینا چاہیئے ہاں جب وہ گھر میں نہ ہو تو دلالۃ الاذن کافی ہوگی۔ واللہ اعلم

"بطیب نفس" یعنی بطیب نفس امراة او زوجها ای غیر منقبضة بها نفسها ولا کارهة ایاها

'خوشی اور تہہ دل سے۔

غیر مفسدة غیر بنابر حالیت منصوب ہے ای غیر مسرفة فی التصدق بان تعطی اکثر مماامر به زوجها او غیر من یرضی الانفاق علیه الی غیر ذالك من مفاسد النساء وهی غیر قلیلة"۔ کذا فی الکوکب۔

وهو اصح من حدیث عمرو ابن مرة عن ابی وائل الخ۔

اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ ابووائل سے یہ حدیث دو حضرات نقل کرتے ہیں۔ ۱۔ عمرو بن مرہ جو باب میں دوسرے نمبر پر ہے۔ ۲۔ منصور جو باب کے اخیر میں ہے۔

منصور کے طریق میں ابووائل اور حضرت عائشہؓ کے درمیان مسروق کا واسطہ ذکر ہے جبکہ عمرو بن مرہ نے یہ واسطہ ذکر نہیں کیا ہے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ منصور کی حدیث زیادہ صحیح ہے کیونکہ بخاری کی روایت میں امام اعمش نے بھی مسروق کا واسطہ ذکر کیا ہے لہٰذا منصور کو متابع ملا۔

باب ماجاء فی صدقة الفطر

تشریح:۔

صاحب نہر فرماتے ہیں کہ الفطرۃ بالتاء بمعنی صدقۃ الفطر لغت سے ثابت نہیں ہے بل اللغۃ صدقۃ الفطر بدون التاء مگر صاحب معارف نے بعض اہل لغت کا حوالہ دیکر اسے صحیح ثابت کیا ہے اس کو زکوٰۃ الصوم، زکوٰۃ رمضان اور صدقۃ الصوم وصدقۃ الرؤس اور زکاۃ الابدان بھی کہتے ہیں۔

یہ اضافت کونسی ہے تو ظاہر تو یہی ہے کہ یہ اضافت الی السبب ہے فان الاضافۃ من علامات السببیۃ کمافی الاصول اس احتمال کے مطابق پھر اس فطر سے مراد کونسا وقت ہے تو امام شافعیؒ اخری رمضان ختم کرنے کا فطر مراد لیتے ہیں جبکہ امام ابوحنیفہ عید کی صبح کا فطر لیتے ہیں ثمرہ اختلاف جیسا کہ ہدایہ(1) میں ہے۔

حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر تجب فطرته عندنا وعنده لاتجب وعلی عکسه من مات فیها الخ۔

یعنی اگر کوئی عید کی صبح پالے تو اس پر فطرانہ ہے اور جو نہ پائے اس پر نہیں۔امام شافعیؒ کے نزدیک جو رمضان کی آخری مغرب پائے اس پر صدقہ ہے ورنہ نہیں وہ لفظ فطر سے استدلال کرتے ہیں۔ہم کہتے ہیں یہاں عید کی صبح اس لئے مراد ہے کہ اس کی خاص شان ہے۔ہدایہ(2) میں ہے ولنا ان الاضافة للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل ابن العربی نے حنفیہ کی تائید کی ہے وہ فرماتے ہیں۔

فاضافها الی وقت وجوبها واختلف فی الفطر ماهو؟ فقیل هو الفطر عند غروب الشمس من آخر رمضان وقیل هو عند طلوع الفجر لانه الفطر الذی یتعین بعد رمضان فاما الذی کان قبله من اللیل فقد کان فی رمضان .... الی

باب ماجاء فی صدقة الفطر

(1) ہدایہ ج اص: ۱۷۰ ''باب صدقۃ الفطر'' کتاب الزکوٰۃ

(2) ایضاً حوالہ

ان قال وبطلوع الفجر قال ابن القاسم ومطرف وابن الماجشون وهو الصحيح كمابيناه۔ واحمد فيه كالشافعي وعن مالك روايتان كالمذهبين۔

معارف (3) میں ہے۔

والمشهور انها من اضافة الشئ الى شرطه كحجة الاسلام وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الراس بدليل التعدد بتعدد الرؤس۔

اس باب میں چند مباحث قابل ذکر ہیں۔

پہلی بحث:۔

یہ بحث صدقۃ الفطر کے حکم سے متعلق ہے کہ آیا یہ فرض ہے یا واجب وغیرہ؟ تو معارف السنن میں بحوالہ عمدہ اس میں چار قول نقل کیے ہیں۔

(۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ فرض ہے۔

(۲) عند الحنفیہ واجب ہے۔

(۳) بعض حنفیہ اور ایک روایت میں امام صاحب کے نزدیک سنت ہے۔

(۴) شروع میں واجب تھا پھر وجوب منسوخ ہوگیا اب صرف مندوب و مستحب ہے۔

حضرت مدنی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الاية اس آیت میں عمدہ توجیہ یہی ہے کہ اس فدیہ سے صدقۃ الفطر مراد لیا جائے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان شریف کے بعد صدقۃ الفطر ضروری ہے۔

اس توجیہ کے مطابق آخر الذکر دونوں قول ضعیف ہوجاتے ہیں۔

مگر فطرانہ کس درجہ میں ضروری ہے تو ائمہ ثلاثہ فرضیت پر باب کی حدیث جو ابن عمرؓ سے مروی ہے سے استدلال کرتے ہیں" فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى "الخ الحدیث حافظ ابن المنذرؒ نے فرضیت پر اجماع نقل کیا ہے۔

---

(3) معارف السنن ج:۵ ص:۳۰۰ "باب ماجاء فی صدقۃ الفطر"

لیکن حافظ ابن حجر (4) فرماتے ہیں۔

وفی نقل الاجماع نظر لان ابراهیم بن علیة وابابکربن کیسان الاصم قالا ان وجوبها نسخ الخ کذافی التحفة۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

وتاول قوم بمعنی قَدَّرَ وهو بمعنی الوجوب اظهر..... الاتری فی حدیث عبدالله بن عمرؓ صدقة الفطر واجبة۔

مطلب یہ ہے کہ مذکورہ باب یا مسلم کی روایت میں جو لفظ فرض آیا ہے اس سے مراد فرض معروف نہیں بلکہ بمعنی تقدیر ہے کہ جیسے زکوٰۃ کی تقدیر ہوئی ہے اسی طرح صدقۃ الفطر بھی متعین ہے کہ مثلاً گندم سے کتنا دے اور کھجور سے کتنا الی غیر ذالک من الاجناس۔

بذل المجہود (5) میں ہے۔

قال القاری قال الطیبی دل هذاالحدیث (ای لفظ فرض) علی انهافریضة والحنفیة علی انها واجبة اقول لعدم ثبوتها بدلیل قطعی فهو فرض عملی لااعتقادی ۔

یعنی حنفیہ کے قاعدے کے مطابق یہاں فرض بمعنی واجب ہے۔

قال ابن الهمام ومایستدل به علی الوجوب هو مااستدل به الشافعی علی الافتراض ....الی .... فان الافتراض الذی یثبتونه لیس علی وجه یکفر جاحده فهو معنی الوجوب الذی نقول به غایته ان الفرض فی اصطلاحهم اعم من الوجوب فی عرفنا۔ (ص:۳۳ ج:۳)

پھر تحفہ میں بحوالہ قسطلانی ہے کہ اس کا حکم دوسرے رمضان میں بعد الہجرت عید الفطر سے دو دن پہلے نازل ہوا۔

---

(4) فتح الباری ج:۳ ص:۳۶۸ ''باب فرض صدقۃ الفطر''

(5) بذل المجہود ج:۳ ص:۳۳ ''باب کم یؤدی فی صدقۃ الفطر''

دوسری بحث:۔

یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ صدقۃ الفطر کس شخص پر واجب ہے؟ اس میں دو ہی قول قابل ذکر ہیں۔

(۱) حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو آدمی حر، مسلم اور مالک نصاب ہو گو کہ وہ غیر نامی ہو اور اگر چہ اس پر حولان حول نہ ہوا ہو اس پر فطرانہ واجب ہے۔

(۲) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر آدمی ایک صاع کا مالک ہو یعنی قوت یوم ولیلۃ اس کے اور اس کے عیال سے اگر فاضل وزائد مال اس کے پاس موجود ہو تو اس پر صدقۃ الفطر فرض ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال یہ ہے کہ ذخیرہ احادیث میں کہیں بھی اس کے لئے نصاب کی شرط بیان نہیں ہوئی ہے بلکہ ثعلبہ کی روایت ابن داؤد میں فقیر کی تصریح ہے۔ لہٰذا مذکورہ حالت میں صدقہ لازم ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ فطرانہ کیلئے احادیث میں جا بجا صدقۃ الفطر کو زکوٰۃ الفطر وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے کہ ترمذی وغیرہ میں ہے۔ نیز قرآن میں قد افلح من تزکی الآیۃ کو بہت سے مفسرین نے صدقۃ الفطر پر محمول کیا ہے لہٰذا یہ بھی زکوٰۃ کی طرح نصاب پر ہی آئے گا۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

وقال ابوحنیفة لاتجب الا علی من ملك نصاب الزكاة الاصلية والمسئلة له قوية فان الفقير لازكوٰة عليه ولاامر النبی صلی الله عليه وسلم باخذها منه وانما امر باعطائها له وحديث ثعلبة لايعارض الاحاديث الصحاح ولاالاصول القوية وقد قال: لاصدقة الا من ظهر غنی وابدأ بمن تعو ل واذالم يكن هذا غنياً فلاتلزمه الصدقة۔ (عارضۃ ص:۱۴۸ ج:۳)

ابن العربیؒ نے جس حدیث کا حوالہ دیکر اسے ضعیف کیا ہے یہ ابوداؤد (6) میں ہے۔

قال مسدد عن ثعلبة بن ابی صعير عن ابيه وقال سليمان بن داؤد عبدالله بن ثعلبة او ثعلبة بن عبدالله بن ابی صُعير عن ابيه قال قال رسول الله صلی الله عليه

---

(6) ابوداؤد ج:۱ ص:۲۲۸ ''باب من روی نصف صاع من قمح''

وسلم صاع من بر اوقمح علی کل اثنین صغیر او کبیر حر او عبد ذکر او انثی اماغنیکم فیزکیه الله تعالی وامافقیرکم فیردالله تعالی علیه اکثر مماعطاه۔

صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں کہ اس حدیث کونعمان بن راشد کی وجہ سے ضعیف قرار دیا گیا ہے۔

ذکره یحی القطان فضعفه جدا وقال احمد مضطرب الحدیث روی احادیث مناکیر وقال ابن معین ضعیف وقال مرة لیس بشئ وقال البخاری وابو حاتم فی حدیثه وهم کثیر وهو فی الاصل صدوق وقال ابوداؤد ضعیف (ص:۳۶ ج:۳) الی غیر ذالك من الاقوال ۔

نیز ثعلبہ بن ابی صعیر (بالتصغیر) میں اضطراب فی الاسم والکنیہ کی وجہ سے بھی ضعیف ہے علاوہ ازیں محدثین یہ مسئلہ ابواب الزکوٰۃ میں ذکر کرتے ہیں جوکونہا من الزکاۃ کی دلیل ہے۔

تیسری بحث:۔

صدقۃ الفطر کس کی طرف سے واجب ہے؟ تو معارف السنن میں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تجب علیه عن اولاده الصغار وعبیده للخدمة وان کانوا کافرین واختاره البخاری کمایستفاد من تبویبه فی الصحیح تاہم حنفیہ کے نزدیک آدمی پر اس کی بیوی کا فطرانہ لازم نہیں وہ خود ادا کرے گی۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک زوج پر بیوی کا صدقہ تو لازم ہے مگر مولی پر کافر غلام کا لازم نہیں ہے۔امام سفیان ثوری اسحاق بن راہویہ ابن المبارک وغیرہم کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔

یہ دو مسئلے اختلافی ہوگئے۔(۱) زوجہ کا صدقہ۔(۲) کافر غلام کا صدقہ۔تو عندالحنفیہ بیوی کا صدقہ وہ خود ادا کرے گی۔

عارضہ میں ہے۔

قوله (ذکر اوانثی) الحدیث فوجب ذالك علی الزوجة وهل یحملها الزوج عنها؟ قاله مالك والشافعی رحمهماالله وروی ابن اشرس عنه: لایؤدیها وبه قال ابوحنیفةؒ والمسئلة مشکلة جداً....۔

آگے چل کراسی صفحے پر لکھتے ہیں۔

والعمدة فی ذالك ان ابن عمر كان يخرج صدقة الفطر عن نفسه وعن بنيه الصغار وعن عبيده....الی ...... ورجح قوم هذا بان الزكوٰة عبادة والعبادات لايجری فيها التحمل ولايدخل عليها انما يتعلق بذمة كل من تجب عنه۔

(ص:۱۴۸ ج:۳)

نیز جب مال کی زکوٰۃ عورت خوداداکرتی ہے تو جسد کی زکوٰۃ (صدقۃ الفطر) بھی وہ خود ہی ادا کرے۔

امام نوویؒ اس حدیث (علی کل حراوعبدذکراوانثی) کی تشریح میں لکھتے ہیں۔

وفيه حجة للكوفيين فی انها تجب علی الزوجة فی نفسها ويلزمها اخراجها من مالها۔

دوسرے مسئلہ میں امام نووی نے فرمایا۔

واما قوله (من المسلمين) فصريح فی انها لاتخرج الا عن مسلم ولايلزمه عن عبده وزوجته وولده ولده الكفار وان وجبت عليه نفقتهم وهذا مذهب مالك والشافعی وجماهير العلماء وقال الكوفيون واسحاق وبعض السلف تجب عن العبد الكافر الخ ۔ (مسلم ص:۳۱۷ ج:۱)

امام بخاری کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے کمامر۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ابن عمرؓ کی حدیث فی الترمذی ومسلم میں (من المسلمین) کے لفظ سے ہے امام ترمذی اس کے بارے میں فرماتے ہیں ''ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكروا فيه من المسلمين ''یعنی اس زیادتی میں امام مالک منفرد ہیں اور علل صغری ص:۲۳۸ ج:۲ پر غریب کی مثال میں اسی حدیث کو پیش کیا ہے۔

اس پر مبارک پوری صاحب نے اعتراض کیا ہے کہ امام ترمذی کا یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ مالک کی متابعت دوثقہ راویوں نے کی ہے۔

وهما الضحاك بن عثمان وعمربن نافع اخبرنا الضحاك ذكره مسلم واماعمر ففی البخاری تحفة نقلاً عن النووی۔

اسی طرح ابوقلابہ نے سات اور حافظ نے فتح (7) میں آٹھ متابع کا دعوی کیا ہے۔ کمافی المعارف لیکن یہ اعتراض امام ترمذی پر وارد نہیں ہوتا کہ ان کے دعوی تفرد کا مطلب یہ ہے کہ امام مالک کی طرح اس کو کوئی اور راوی روایت نہیں کرتا۔ معارف میں ہے وفی الجملة ليس فيمن روى هذه الزيادة احد مثل مالك الخ اور یہ جواب صحیح ہے کیونکہ علل صغری میں امام ترمذی نے اس کی یہی وضاحت فرمائی ہے۔

وقد روى بعضهم عن نافع مثل روايةمالك ممن لايعتمد على حفظه ۔

(ص:۲۳۸ج:۲)

تاہم یہ زیادتی صحیح ہے کیونکہ اصول یہی ہیں کہ زیادۃ الثقۃ مقبولۃ البتہ یہ مجاب ہے کما سیاتی۔

حنفیہ کا استدلال ا:۔ ابن العربی نے دارقطنی (8) سے مرفوع حدیث نقل کی ہے۔

ادوا صدقات الفطر عمن تمونون' وقد رواه الدارقطنی عن علی وابن عمرؓ فرض زكاة الفطر وذكر الحديث قال فی آخره عمن تمونون۔

مؤنت کے بارے میں حاشیہ ہدایہ پر ہے۔

مؤنت عبارتست از چیزے کہ واجب شود آں بر انسان بسبب غیر چنانچہ نفقہ برائے حیوان كذافی تبيين الاصول والمؤنة عبارة عما هو سبب بقاء الشئ الذی كان وجوبه على الانسان بسبب الغير كالنفقة ۔

(ہدایہ ص:۱۱۹ ج:۳ حاشیہ:۴)

اور ہر غلام کی مؤنت مولی پر ہے۔

استدلال ۲:۔ خود ابن حجر (9) نے فتح الباری میں ابن المنذر سے صحیح سند کے ساتھ راوی حدیث ابن

---

(7) فتح الباری ج:۳ ص:۴۷۰ ''باب صدقۃ الفطر علی عبدہ وغیرہ من المسلمین''

(8) دارقطنی ج:۲ ص:۱۲۳ رقم حدیث:۲۰۵۹ کتاب زکاۃ الفطر

(9) فتح الباری ج:۳ ص:۴۷۱ ''باب صدقۃ الفطر علی عبدہ غیرہ من المسلمین الخ''

عمرؓ کے متعلق نقل کیا ہے و کان یخرج صدقة الفطر عن کل عبد کافر و مسلم معارف میں ہے۔ وھو اعرف بمراد الحدیث۔

ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا جواب امام طحاوی نے یہ دیا ہے کہ حدیث میں من المسلمین کی قید عبد کی نہیں بلکہ مؤدی کے ساتھ لگتی ہے یعنی ادائیگی کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے جس کی طرف سے دیا جاتا ہے اس کا مسلمان ہونا مراد نہیں ہے۔

اس جواب پر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں والکلام صحیح عربیةً بلاتکلف۔

مسئلہ:۔ امام ابوحنیفہ اور امام ثوری کے نزدیک تجارت کے غلاموں پر صدقۃ الفطر نہیں لان زکوٰۃ الاصل فیھم فلایکون السبب الواحد موجب زکاتین۔

عبدالعبد کا صدقۃ الفطر مولی الموالی پر ہوگا۔ وبہ قال الشافعی وقال مالک لاشئ فیھم 'راجع للتفصیل عارضة الاحوذی۔

مسئلہ:۔ ابن عمر کی حدیث کے عموم سے استدلال کر کے امام نووی(10) فرماتے ہیں۔

فیہ دلیل علی انھا علی اھل القری والامصار والبوادی فی الشعاب و کل مسلم حیث کان وبہ قال مالک وابو حنیفة والشافعی واحمد وجماھیر العلماء وعن عطاء والزھری وربیعة واللیث انھا لاتجب الا علی اھل الامصار والقری دون البوادی۔

چوتھی بحث:۔

صدقۃ الفطر کی مقدار میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صدقۃ الفطر میں خواہ گندم دیا جائے یا کچھ اور سب کا ایک صاع فی کس واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ واتباعہ کے نزدیک گندم کا نصف صاع اور باقی اجناس کا ایک صاع واجب ہوتا ہے اسکا مطلب یہ ہوا کہ یہ اختلاف صرف گندم کے بارے میں ہے۔

امام ترمذی کے مطابق سفیان ثوری ابن المبارک کا مذہب بھی یہی ہے۔ صاحب تحفہ فرماتے ہیں۔

(10) صحیح مسلم ج:اص:۳۱۷ ''باب زکوٰۃ الفطر''

وهو قول جماعة من الصحابةؓ قال الحافظ فی الدراية منهم ابوبكرؓ عند عبدالرزاق ومنهم عمرؓ عندابی داؤد والنسائی ومنهم عثمانؓ اخرجه الطحاوی ومنهم ابن الزبیرؓ اخرجه عبدالرزاق وعن ابن عباس وجابرؓ وابن مسعود نحوه وعن ابی هریرةؓ نحوه اخرجه عبدالرزاق۔

اور فتح میں اسانید صحیحہ کے ساتھ حضرت علی اور اسماء بنت ابی بکر کا مذہب بھی اسی کے مطابق ذکر کیا ہے حاصل یہ کہ صحابہ میں سوائے ابوسعید الخدری اور ابن عمر کے اور کسی سے پورے صاع کی روایت نہیں ملتی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے۔

عن ابی سعید الخدری قال كنا نخرج زكوٰة الفطر اذ كان فينا رسول الله صلی الله عليه وسلم صاعاً من طعام اوصاعاً من شعير.....الی..... فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية المدنية فتكلم فكان فيما كلم به الناس انی لاری مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر فاخذ الناس بذالك قال ابو سعيد فلاازال اخرجه كما كنت اخرجه۔

اس حدیث میں لفظ طعام کو ائمہ ثلاثہ گندم پر حمل کرتے ہیں تو مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہر قسم کے اناج وغیرہ کا ایک صاع دیا جاتا تھا خطابی فرماتے ہیں کہ عرف کے مطابق طعام کا اطلاق گندم پر ہوتا ہے واذا غلب العرف نزل اللفظ علیہ مگر خطابی کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ اس اطلاق کا عرف تو مابعد کا ہے لہٰذا اسے عہد النبوی کے اطلاق پر استدلال نہیں ہوسکتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ حافظ نے اس کو رد کیا ہے۔ تحفہ(11) میں ہے۔

قال الحافظ فی الفتح وقد رد ذالك ابن المنذر وقال ظن بعض اصحابنا ان قوله فی حديث ابی سعهد صاعاً من طعام حجة لمن قال صاع من حنطة وهذاغلط منه۔

کیونکہ ابوسعید الخدری نے خود اس کی تفسیر کی ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے۔

(11) فتح الباری ج:۳ص:۳۷۳ "باب صاع من زبیب"

قال ابو سعید و کان طعامنا الشعیر والزبیب والاقط والتمر۔

دیکھواس میں گندم کاذکرکہاں ہے؟

قال الحافظ واخرج ابن خزیمه.... عن ابن عمر قال: لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الاالتمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة۔

(تحفۃ الاحوذی ص:۳۴۴،۳۴۵ ج:۳)

اس میں تو صراحۃ گندم کی نفی ہوئی ہے۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام کے زمانے میں گندم کا ایک صاع دیا جاتا ہو وہاں تو گندم کا وجود تھا ہی نہیں۔

اگر بالفرض لفظ طعام گندم کو شامل مانا جائے تو پھر شوکانی (12) نے جواب دیا ہے۔

ويمكن ان يقال ان البر على تسليم دخوله تحت لفظ الطعام مخصص باحاديث نصف الصاع من البر وهذه الاحاديث بمجموعها تنتهض للتخصيص۔

(تحفہ ص:۳۴۷ ج:۳)

ائمہ ثلاثہ یہ بھی کہتے ہی کہ ابوسعید الخدریؓ نے حضرت معاویہؓ کا حکم رد کر دیا تھا اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ ان کے اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ میں تو بدستور وہ اجناس دیتا رہوں گا جو میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں دیا کرتا تھا گندم نہیں دونگا گویا ان کا مقصد مقدار کی نفی نہیں بلکہ جنس کی تردید ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ابوسعیدؓ کا یہ انکار ان کے اس گمان پر مبنی تھا کہ یہ حضرت معاویہ کا اپنا اجتہاد ہے لیکن بعد میں جب ان کو معلوم ہوا کہ نصف صاع گندم کا تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر فرمایا تو ان کا مسلک بھی یہی ہوگا اور ابن عمرؓ کے عمل کا جواب صاحب ہدایہ (13) نے یہ دیا ہے۔ والزيادة محمول على التطوع۔

(12) نیل الاوطار ج:۴ ص:۱۸۳ "باب زکاۃ الفطر"

(13) ہدایہ ج:۱ ص:۱۶۹ "فصل فی مقدار الواجب ووقتہ" ولفظہ وبارواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً

حنفیہ کے دلائل:۔

(۱)......اسی باب میں آگے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے روایت سے مروی ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعث منادیاًفی حجاج مکۃ الاان صدقۃ الفطر واجبۃ علی کل مسلم ......الی...... مدان من قمح اوسواہ صاع من طعام۔

اس میں فجاج جمع فج کی ہے وھو الطریق الواسع قولہ (مدان من قمح) ای ھی مدان من حنطۃ فھو مرفوع علی انہ خبر مبتدامحذوف (اوسواہ)ای سوا القمح واوللتخییر اوللتنویع (من طعام)بیان لقولہ سواہ۔

ابن جوزی (14) نے اس روایت پر سالم بن نوح کی وجہ سے اعتراض کیا مگر زیلعی (15) فرماتے ہیں۔

وتعقبہ صاحب التنقیح فقال ھو صدوق روی لہ مسلم فی صحیحہ و قال ابوزرعہ: صدوق ثقۃ ووثقہ ابن حبان کذافی التحفۃ۔

(۲)......طحاوی نے حضرت ثعلبہ بن ابی صعیر عن ابیہ کے طریق سے مرفوعاً نقل کیا ہے۔

ادوا زکوۃ الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعیر او نصف صاع من بر او قال قمح عن کل انسان الخ۔ (16)

(۳)......طحاوی ہی میں حضرت اسماء بنت ابی بکر کی روایت ہے۔

قالت کنا نؤدی زکوٰۃ الفطر علی عھد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مدین من قمح ۔

دومد نصف صاع ہوتا ہے کما مر فی ابواب الطہارۃ۔

---

(14) التحقیق لابن الجوزی ج:۲ص۳،۵۳،۵۴ رقم حدیث:۱۰۱۹۔

(15) نصب الرایہ ج:۲ص:۴۳۸ کتاب الزکاۃ ''فصل فی مقدار الواجب ووقتہ''

(16) طحاوی ج:۱ص:۳۴۹ ''باب مقدار صدقۃ الفطر''

(۴)......طحاوی (17) میں سعید بن المسیب سے مرسل روایت ہے۔

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ ومراسیل سعید حجۃ۔

مسئلہ:۔المسک الذکی میں ہے۔

''اور جو چیزیں حدیث میں مذکور نہیں ہیں ان سب میں قیمت دی جائے گی یعنی جس چیز غیر مذکور فی الاحادیث سے صدقہ فطر ادا کیا جائے تو اس سے یوں صدقہ ادا کرے کے نصف صاع گندم کی مقدار کی قمیت (کے مطابق) صدقہ کی جائے (مطلب یہ ہے کہ اگر نصف صاع گندم کی قیمت تیس روپیہ ہے مثلاً اور وہ چاول دینا چاہے تو تیس روپیہ کے چاول دے) اور یہ نہ ہوگا کہ خود وہ چیز ایک صاع صدقہ کی جائے۔''انتہی

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ خطیب کو اپنے خطبہ (تقریر) میں فطرہ کے مسائل بیان کرنے چاہئے۔

باب ماجاء فی تقدیمها قبل الصلوٰة

رجال:۔

(ابی الزناد) اسمه عبدالرحمن المدنی مولی قریش صدوق تغیر حفظه لماقدم بغداد وکان فقیهاً من السابعة۔

(موسی بن عقبة) بن ابی عیاش الاسدی مولی آل الزبیر ثقة امام فی المغازی من الخامسة لم یصح ان ابن معین لینه۔☆

تشریح:۔

وھو الذی یستحبه اھل العلم الخ امام ترمذی نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے جس کا

(17) ایضاً حوالہ بالا

مطلب یہ ہے کہ یہ بات متفق علیہ ہے کہ فطرانہ نماز سے پہلے ادا کرنا مستحب ہے۔ معارف میں ہے۔

یستحب اداؤھا قبل الخروج الی الصلاۃ وقد اتفق علیہ الاربعۃ۔

حضرت عکرمہ فرماتے ہیں۔

یقدم الرجل زکاتہ یوم الفطر بین یدی صلاتہ فان اللہ یقول قد افلح من تزکی وذکر اسم ربہ فصلی ولابن خزیمۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن ھذہ الآیۃ فقال نزلت فی زکاۃ الفطر(تحفۃ عن الفتح)

اس کے علاوہ متعدد احادیث میں صحابہؓ کا عمل اور فضیلت صدقہ فی رمضان بھی تبادر اور تقدیم پر ناطق ومشیر ہیں مثلاً بخاری (1) میں روایت ہے۔

وکانوا یعطون قبل الفطر بیوم او یومین "اور" وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجود مایکون فی رمضان وکان اجود بالخیر من الریح المرسلۃ۔(2) الی غیر ذالک من الاحادیث۔

پھر استحباب تقدیم کی وجہ حضرت گنگوہی صاحبؒ نے یہ بیان کی ہے کہ ایک تو اس سے فقراء فارغ البال ہوکر نماز میں شرکت کرسکیں گے کمافی الھدایۃ (3) کی لایتشاغل الفقیر بالمسالۃ عن الصلوۃ وذالک بالتقدیم دوسرے صدقہ سے باطن صاف ہوجاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب کوئی صحابی گناہ سے توبہ کرلیتا تو کوشش کرتا کہ کچھ نہ کچھ صدقہ دیدے کیونکہ گناہ اگرچہ توبہ سے مٹ جاتا ہے مگر دل کی وہ کیفیت وجلا جو گناہ سے متاثر ہوئی تھی صدقہ سے جلد بحال ہوجاتی ہے تو عید کے دن جس طرح آدمی صاف کپڑے پہن کر غسل یا وضو کے ذریعے اپنے ظاہر کو صاف رکھنے اور خوبصورت بنانے کی کوشش کرتا ہے اسی طرح صدقہ دیکر اپنے باطن کو بھی خوب صاف کردے تاکہ پوری انجلائیت اور توجہ الی الرب تبارک وتعالی کے ساتھ نماز میں شرکت کرے۔

باب ماجاء فی تقدیمھا قبل الصلوۃ

(1) صحیح البخاری ج:۱ص:۲۰۵ "باب الصدقۃ قبل العید"

(2) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۵۵ "باب اجود ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکون فی العید"

(3) ہدایہ ج:۱ص:۱۷۰ "فصل فی مقدار الواجب ووقتہ"

پھر عام روایات میں یہی ہے کہ صدقہ فقیر کو دیدیا جائے اور یہ جولوگوں اور بعض ائمہ مساجد نے خاموش ذہنی سمجھوتہ کر کے صرف امام مسجد کو ہی اس کا مستحق بنایا ہے یہ کہیں بھی نظر سے نہیں گذرا ہے۔ واللہ اعلم

اگر کسی نے عید کے دن سے پہلے صدقہ فطرادا کیا تو اس بارے میں ائمہ کے اقوال میں تھوڑی سی تفصیل ہے۔

عندالحنفیہ صحیح قول کے مطابق اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں جب بھی دینا چاہے تو ادا ہو جائے گا جیسے کہ ہدایہ(4) میں ہے۔

فان قدموها على يوم الفطر جاز لانه ادّى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل فى الزكاة ولاتفصيل بين مدة ومدة وهو الصحيح۔

اور بعض روایات فقہ میں جو ایک سال اور دو سال کی قید ہے تو وہ بیان تحدید کے لئے نہیں جیسا کہ بذل المجہود(5) میں ہے۔

والصحيح انه يجوز التعجيل مطلقاً وذكر السنة والسنتين فى رواية الحسن ليس على التقدير بل هو بيان لاستكثار المدة اى يجوز وان كثرت المدة كما فى قوله تعالى ان تستغفرلهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ووجهه ان الوجوب ان لم يثبت فقد وجب سبب الوجوب وهو راس يمونه ويلى عليه والتعجيل بعد وجوب السبب جائز كتعجيل الزكاة والعشور وكفارة القتل۔

(ص:۳۴۳ج:۳)

شافعیہ کے نزدیک اس کی توقیت ہے تو مگر اس میں تین روایات ہیں۔

(۱) کل رمضان میں دینا جائز ہے۔

(۲) رمضان کے پہلے دن طلوع فجر کے بعد جائز ہے۔

(۳) ایک سال پہلے دینا بھی جائز ہے۔ تاہم جس پر جمہور شافعیہ ہیں وہ پہلی روایت ہے۔

---

(4) ایضاً حوالہ بالا

(5) بزل المجہود ج:۳ص:۳۴۳ ''باب متی تؤدی''

امام احمد کے نزدیک ایک یا دو دن پہلے جائز ہے اس سے زیادہ پہلے نہیں البتہ عند البعض نصف رمضان کے بعد دینا بھی جائز ہے حنفیہ کی بعض روایات بھی ان اقوال کے مطابق ہیں۔

امام مالک کا قول صحیح طور پر معلوم نہ ہوسکا البتہ ابن العربی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس کے لئے طلوع فجر سے شام تک کا وقت متعین ہے۔

الفرع الخامس عشر تقديمها قبل الصلاة كماورد فهو افضل وفيما بعد الصلاة انقص واذافات اليوم فهو ماثوم (عارضۃ الاحوذی ص:۱۵۲ ج:۳)

تاہم اگلے باب میں ابن العربی نے تقدیم بیومین کی تصحیح کی ہے۔

اگر کسی نے نماز سے پہلے ادا نہ کیا تو نماز کے بعد ادا کرسکتا ہے اور تاخیر کا گناہ ادا کرنے سے رفع ہو جائے گا گویا صدقۃ الفطر تاخیر سے قضا نہیں ہوتا۔ ہدایہ (6) میں ہے۔

وان اخروها عن يوم الفطر لم تسقط وكان عليهم اخراجها لان وجه القربة فيهامعقول فلايتقدر وقت الاداء فيها بخلاف الاضحية۔ (ص:۱۹۱)

معارف میں ہے۔

واما عندالشافعية فسمو اخراجها بعد يوم العيد قضاء كماصرح به فى شرح المهذب وكذا عندالحنابلة كمايظهر من كلام ابن قدامة فى المغنى (7)

ابن العربی کی مذکورہ بالا عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قضا ہو جاتا ہے تاہم ان کے نزدیک نماز سے پہلے افضل اور مغرب تک مفضول ہے غروب کے بعد اثم ہے۔

---

(6) ہدایہ ج:۱ ص:۱۷۰ ''فصل فی مقدار الواجب ووقتہ''

(7) المغنی لابن قدامہ ج:۳ ص:۳۰۰ مسالہ رقم:۴۷۴ وان قدمها قبل ذالک بیوم او یومین

باب ماجاء فی تعجیل الزکاۃ

رجال:۔

(عبداللّٰہ بن عبدالرحمن) بن الفضل بن بهرام السمرقندی صاحب المسند ثقة فاضل متقن روی عنه مسلم وابوداؤد والبخاری فی غیر الصحیح والترمذی م ۲۵۵ھ۔

(سعید بن منصور) الخراسانی نزیل مکة ثقة مصنف' صنف السنن جمع فیها مالم یجمعه غیره م ۲۲۷ھ۔

(حکم بن عتیبة)مصغراً الکوفی ثقة الا انه ربما دلس من الخامسة۔

(حُجَیَّة) بروزن علیة (بن عدی) الکندی قال الحافظ فی التقریب صدوق یخطی من الثالثة وقال الذهبی فی المیزان: قال ابوحاتم مجهول لایحتج به قلت روی عنه الحکم وسلمة بن کهیل وابواسحاق وهو صدوق انشاء اللّٰہ قد قال فیه العجلی ثقة۔

دوسری سند میں ا(الحکم بن جحل) بفتح الجیم وسکون الحاء البصری ثقة من السادسة۔و(حجر العدوی) کے بارے میں ابن حجر فرماتے ہیں قیل هو حجیة بن عدی والا فمجهول من الثالثة کمافی الحاشیة۔☆

تشریح:۔

قبل ان تحل یہ لفظ یا تو حلول الاجل بمعنی مجی سے ہے تو معنی یہ ہونگے ای قبل ان یجیئ وقتها یابکسر الحاء من الحلال او من حلول الدین بمعنی الوجوب سے ہے تو مطلب یہ ہوگا ای قبل ان یجب وقال القاری فی المرقات قبل ان تحل بکسر الحاء ای تجب الزکاة وقیل قبل ان تصیر حالاً بمعنی الحول۔

عارضہ میں ہے کہ ترمذی کی روایت مختصر ہے پوری روایت ابوداؤدوغیرہ میں ہے۔

عن ابی هریرہؓ قال: بعث النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم عمرابن الخطابؓ علی

الصدقة فمنع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماينتقم ابن جميل الا ان كان فقيراً فاغناه الله واماخالد بن الوليد فانكم تظلمون خالداً فقداحتبس ادراعه واَعْتَدَه' (سامان جنگ) في سبيل الله عزوجل واما العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي عليّ ثم قال اماشعرت ان عم الرجل صنو الاب اوصنوابيه۔

البتہ حجیہ بن عدی کی حدیث عن علیؓ بھی ابوداؤد(1) میں ہے وہ روایت ترمذی کے مطابق ہے مگر یہ مرسل ہے کما صرح بہ ابوداؤد۔

نصاب مکمل ہونے سے پہلے اگر زکوٰۃ ادا کی گئی تو بالاتفاق ادائیگی درست نہ ہوگی اور اس کی حیثیت صدقہ نافلہ کی سی ہوگی اور اگر نصاب مکمل ہو جائے مگر حولان حول ابھی نہ ہوا ہو تو ایسی صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

جمہور کے نزدیک ادائیگی صحیح ہے امام لیث کے نزدیک مکروہ ہے اور امام مالک اور سفیان ثوری کے نزدیک ادائیگی درست نہیں لیکن ابن العربی مالکی خود جواز کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں۔

وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن للعباس في تعجيل صدقته مرسلاً والمرسل عندناحجة كالمسند۔

اس میں ترمذی کی مذکورہ حدیث کی طرف اشارہ ہے جبکہ بعض مالکیہ ۲ دن بعض ۱۰ یوم بعض ۱۵ اور بعض ایک ماہ تقدیم کے جواز کے قائل ہیں۔(ص:۱۵۴ ج:۳)

جمہور کا استدلال مذکورہ باب کی روایت سے ہے یہ روایت متعدد طرق سے مروی ہے گو کہ ان میں اصح مرسل ہی ہے مگر یہاں شافعیہ بھی اس حدیث کو بنیاد بناتے ہیں۔

امام مالک اور امام سفیان ثوریؒ اس کو صلوٰۃ پر قیاس کر کے کہتے ہیں کہ جس طرح نماز قبل الوقت جائز

باب ماجاء في تعجيل الزكاة

(1) ابوداؤد ج:۱ ص:۲۲۹ "باب فی تعجیل الزکوٰۃ"

نہیں اسی طرح زکوٰۃ بھی قبل الحول جائز نہیں گویا وہ نماز کی طرح زکوٰۃ کا سبب بھی وقت کو ٹھہراتے ہیں۔ عارضہ میں ہے کہ زکوٰۃ میں دو پہلو ہیں ایک عبادت کا کہ یہ مال میں حق واجبی کی ادائیگی ہے دوسرا حق العبد کا کہ اس سے فقیر کی حاجت پوری ہو جاتی ہے جو لوگ رفع حاجت کو راجح مانتے ہیں ان کے نزدیک اس میں قیمت دینا اور وقت سے پہلے دینا بھی جائز ہے مگر جو لوگ اس میں عبادت کا پہلو مدنظر رکھتے ہیں وہ اس کی تقدیم علی الوقت کے جواز کو نہیں مانتے ہیں۔

فمن راعی جانب العبادة فالعبادة لاتقدم علی اوقاتها فلذالك لم يجز تقدم الزكاة قبل الحول بلحظة قاله مالك فی العتيبة وقال ارايت لوصلی الظهر قبل الزوال؟

جمہور کی طرف سے شیخ ابن الہمام (2) نے اس کا جواب دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کا سبب وقت گردانا صحیح نہیں بلکہ اصل سبب تو نصاب ہے وقت تو زائد چیز ہے جیسے کہ دین میں اجل ہوتی ہے لہٰذا یہاں دو چیزیں ہو گئیں نصاب اور حول صرف حول کو جو کہ امر زائد ہے جزء سبب ٹھہرانا غلط ہے تو جس طرح مؤجل دین حلول اجل سے پہلے ادا کرنا جائز ہے یا مسافر کا دوران سفر روزہ رکھنا صحیح ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی قبل الحول جائز ہوگی۔

قلنا لانسلم اعتبار الزائد علی مجرد النصاب جزء من السبب بل هو (ای السبب) النصاب فقط والحول تاجيل فی الاداء بعد اصل الوجوب فهو كالدين المؤجل وتعجيل المؤجل صحيح فالاداء بعد النصاب كالصلاة فی اول الوقت لاقبله وكصوم المسافر رمضان لانه بعد السبب ويدل علی هذاالاعتبار ما فی ابی داؤد والترمذی من حديث علی الخ۔

(تحفۃ الاحوذی ص:۳۵۵ ج:۳)

پھر جمہور کے نزدیک حولان حول سے پہلے کی ادائیگی چونکہ درست ہے لہٰذا اگر فقیر کو زکوٰۃ ادا کی گئی پھر

---

(2) شرح فتح القدیر ج:۲ ص:۲۳۲ ”فصل فی مقدار الواجب ووقتہ“

وہ حول سے پہلے غنی ہوگیا یا مال نصاب سے کم ہوگیا تو بظاہر وہ زکوٰۃ واپس نہیں لی جائے گی۔ واللہ اعلم

فروعات خصم:۔

امام لیثؒ کے نزدیک زکوۃ باطل ہوجائے گی عارضہ میں ہے۔

اوامره بدفعها الى فقير فلما كان فى آخر الحول استغنى فقال الليث تبطل الزكوة وقال علماء نا تجزئه ان كان غناه من مال الزكاة بلاخلاف وان كان غناه من غيرها فتجزئى المسألة على القولين الخ۔

لو عجل الزكاة قبل الحول بالمدة الجائزة من شهر او نحوه ثم هلك النصاب قبل تمام الحول فان كانت زكاته قائمة بعينها اخذها لانه تبين انه لم يكن يلزمه اذاعلم او تبين انها زكاة معجلة وقت الدفع وان لم يتبين ذلك فلم يقبل قوله۔

لو دفع الزكاة معجلة ثم ذبح شاة من الاربعين فجاء الحول ولم ينجبر النصاب لم يكن له الرجوع لانه يتهم ان يكون ذبح ندماً ليرجع فيما عجل ۔
هذه الفروع الثلاثة كلها من العارضة۔

یہ تفریعات ان مالکیہ کے نزدیک ہیں جو فی الجملہ تعجیل الزکاۃ کے قائل ہیں کمامر۔

باب ماجاء فی النهی عن المسألة

رجال:۔

(بیان بن بشر) الکوفی ثقة من الخامسة۔

(قیس بن ابی حازم) الکوفی ثقة من الثانیة مخضرم۔

تشریح:۔

مسئلہ بمعنی سوال ہے "لان یغدو احدکم" غدو کا اطلاق دن کے شروع میں زوال سے قبل چلنے پر ہوتا ہے مگر اس کا اطلاق نفس سیر پر بھی ہوتا ہے مجازاً شائعاً یہاں دونوں معنی صحیح ہو سکتے ہیں۔

فیحتطب یہ منصوب ہے عطف ہے یغدو منصوب پر ان مفتوحہ کی وجہ سے ای یجمع الحطب۔

"علی ظهره" یہ حال مقدر کے ساتھ متعلق ہے ای حاملاً علی ظهره یعنی مقدراً حمله علی ظهره اذ لا حمل حال الجمع بل بعده تحفه عن السندی۔

فیتصدق منه ویستغنی به یہ فعل سابق پر عطف ہیں "أن" اپنے چاروں مدخولات کے ساتھ مبتدأ ہے اور خیر اس کی خبر ہے ای مایلحقه مشقة الغدو والاحتطاب وتصدق والإستغناء به خیر من ذل السؤال قاله ابو طیب السندی۔ (تحفۃ الاحوذی)

فان الید العلیاء خیر من الید السفلی اس جملے کے مطلب میں شراح نے کئی مطالب بیان کئے ہیں حافظ عراقی، عینی، ابن حجر (1) اور جمہور کے نزدیک ید علیا سے مراد منفقہ اور معطیہ ہے جبکہ ید سفلی سے مراد سائلہ ہے۔اس کی تائید صحیحین (2) کی روایت سے ہوتی ہے وفیه الید العلیا خیر من الید السفلی والید

باب ماجاء فی النهی عن المسالة

(1) فتح الباری ج:۳ص:۲۹۷ "باب لاصدقۃ الاعن ظہر غنیٰ"

(2) صحیح بخاری ج:اص:۱۹۲ "باب لاصدقۃ الاعن ظہر غنیٰ"

العلیا المنفقة والسفلی السائلة۔ بعض روایات میں منفقه کے بجائے ''متعففة'' کا لفظ روایت ہوا ہے مذکورہ تفسیر کے بارے میں اگرچہ محقق بات یہی ہے کہ یہ مدرج من الراوی ہے مگر اسے جمہور نے اس لئے پسند کیا ہے کہ ایک تو راوی کی تفسیر عموماً بلا منشا نہیں ہوتی ہے دوسرے یہ قرین قیاس بھی ہے۔

دوسرا مطلب جو پہلی تفسیر کے قریب تر ہے یہ ہے کہ ید علیاء سے مراد منفقہ اور سفلی سے لینے والا ہے۔

حضرت بنوریؒ صاحب (3) فرماتے ہیں کہ اکثر لوگوں کا خیال یہ ہے کہ دینے والے ہاتھ کو علیا اس لئے کہا گیا کہ وہ دیتے وقت اوپر رہتا ہے لیکن میرے نزدیک یہ وجہ ٹھیک نہیں اصل وجہ تسمیہ کی یہ ہے کہ اس کو سخاوت اور تعفف کی نسبت سے علیا کیا گیا ہے گویا علیاء بمعنی فائق وفوق نہیں بلکہ بمعنی رفیع ووقیع ہے۔

''وابدأ بمن تعول'' خطاب للمنفق ای ابدأ فی الانفاق بمن تمون ویلزمك نفقته من عیالك فان فضل شئ فلغیرهم۔

مطلب یہ ہے کہ الاقرب فالاقرب پر خرچ کرنا چاہیے کیونکہ اس طرح وہ دو اجروں کا مستحق ہوگا ایک اجر انفاق کا دوسرا صلہ رحمی کا اجر ہے اس کی تائید بخاری (4) کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ لہا اجران اجر القرابة واجر الصدقة۔

ان المسئلة كدّ يكدبها الرجل وجهه قال فی النهاية الكد الاتعاب يقال كد يكد فی عمله اذا استعجل وتعب وراد بالوجه ماء ه ورونقه انتهی۔ (تحفه)

كدّ بفتح الكاف وتشديد الدال ہے ابوداؤد (5) میں كدوح بضم الكاف والدال آیا ہے یہ دونوں لفظ مترادفین بھی ہو سکتے ہیں قال الله تعالی انك كادح ای ساع وحارص اور کدح بمعنی خدوش کے بھی ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ سوال کرنے سے آدمی کی عزت وآبرو اور چہرے کی رونق اور وجاہت جاتی رہتی ہے

---

(3) معارف السنن ج:۵ ص:۳۲۱ ''باب ما جاء فی النہی عن المسألۃ''

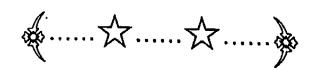
(4) صحیح بخاری ج:۱ ص:۱۹۷ ''باب الزکاۃ علی الاقارب'' ایضاً صحیح بخاری ج:۱ ص:۱۹۸ ''باب الزکاۃ علی الزوج والایتام فی الحجر''

(5) ابوداؤد ج:۱ ص:۲۳۱ ''باب ما تجوز فیہ المسألۃ''

اور یہ کہ قیامت کے دن سوال کی وجہ سے چہرے پر تعب ومشقت کے آثار اور خراش وزخم ہونگے کما مر من قبل بعض التفصیل۔

"الا ان یسال الرجل سلطاناً او فی امر لابد منه" وجه ذالك ان السلطان عنده حقوق المسلمین فی بیت المال و كذاجاز عندالحاجة الشديدة السوال من غير السلطان ايضاً لان العطف يقتضى المغائرة۔

اس سے معلوم ہوا کہ سلطان سے بلاضرورت بھی سوال کرنا جائز ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ سلطان سے مانگنے میں ذلت نہیں ہے اور نہی عن السوال کا زیادہ تر مدار ذلت پر ہے جہاں کہیں ذلت نہ ہو وہاں مانگنا جائز ہے اس کا قرینہ یہ ہے کہ آگے فرمایا او فی امر لابد منہ (المسک الذکی) اس میں یہ بھی ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سلطان کو اس کی حاجت پوری کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ یہ حاجت حوائج ضروریہ میں سے نہیں ہے اور اگر وہ بمقتضائے مکارم اخلاق ومروت پورا کرے تو خاص اپنے حق اور اپنے مملوکہ مال سے پورا کرے بیت المال سے دینا اس کو جائز نہیں (یعنی قبل السوال یا اگر سوال بلا حاجت وضرورت کیا ہو) کیونکہ بیت المال میں جو مال ہے اس کا خرچ کرنا مخصوص ہے حوائج ضروریہ کے ساتھ اور بلاضرورت سلطان سے بھی رجوع کرنا احقر کے نزدیک بہتر نہیں اور کمال حوصلہ وہمت وتعفف کے خلاف ہے۔ فليسأل اللّٰه تعالى ربه وليتو كل عليه فانه عزيز الرحيم۔ انتہی

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ طلباء کو خدمت کے لئے کہنا اگرچہ جائز ہے کہ اس میں ذلت نہیں ہے مگر شاید وہ بھی کمال ورع کے خلاف ہو حتی الامکان اپنا کام خود کرنا چاہیے الا یہ کہ تعلیماً یا کسی نیک غرض سے ہو۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

ابواب الصّوم
عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صوم لغت میں امساک کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس پر کچھ قیودات کا اضافہ کرنا لازمی ہے تا کہ شریعت کی عائد کردہ شرائط کے مطابق بن سکے اس لئے کہتے ہیں ''الصوم هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهاراً مع النية فى الشرع''۔ ہدایہ میں اس کی وجہ بتلاتے ہوئے فرمایا۔

زيد عليه النية فى الشرع لتتميز بها العبادة من العادة واختص بالنهار لماتلونا (اى قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل) ولانه لماتعذر الوصال كان تعيين النهار اولىٰ۔

ماہ رمضان کے روزے ۲ھ میں شعبان کی دس تاریخ کو فرض ہوئے اس سے قبل عندالحنفیہ عاشوراء اور ایام بیض کے روزے فرض تھے جو صوم رمضان کی فرضیت سے منسوخ ہوئے کذا فی الدرالمختار۔

عاشوراء کی فرضیت کی دلیل ایک تو ابوداؤد (1) میں حدیث ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یوم عاشوراء کے بقیہ یوم کے اتمام کا حکم دیا تھا والامر للوجوب نیز اس میں قضا بجالانے کی بھی تصریح ہے جو وجوب پر ناطق ہے۔

صحیحین (2) میں ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے۔

قالت: ارسل النبى صلى الله عليه وسلم غداة عاشوراء الى قرى الانصارمن

ابواب الصوم

(1) ابوداؤد ص:۳۳۹ ج:۱ ''باب فی فضل صومہ'' کتاب الصیام

(2) صحیح بخاری ج:۱ ص:۲۶۸ ''باب صیام یوم عاشوراء'' صحیح مسلم ج:۱ ص:۳۶۰ ''باب صوم یوم عاشوراء'' لفظ لمسلم

اصبح مفطراً فليتم بقية يومه ومن اصبح صائما فليصم الخ ۔

اور دونوں کی فرضیت کی مجموعی دلیل مسند احمد(3) وسنن ابی داؤد(4) کی حدیث ہے جس میں ہے۔

كان يصوم ثلاثة ايام من كل شهر ويصوم عاشورء فانزل الله كتب عليكم الصيام الخ ورواه الحاكم ايضاً۔(5)

البتہ اس میں انقطاع بھی ہے اور فرضیت کی کوئی واضح دلیل بھی نہیں اس لئے اس کی بہ نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو صحیحین (6) میں ہی ہے زیادہ مصرح ہے۔

وفيه كان عاشوراء يصام فلمانزل رمضان كان من شاء صام ومن شاء افطر۔

اس سے زیادہ صریح ابن عمر (7) کی حدیث ہے۔

صام النبي صلى الله عليه وسلم عاشوراء وامر بصيامه فلمافرض رمضان ترك الخ وعن ابن مسعود مثله ۔

جبکہ عندالشافعیہ رمضان کے سوا کوئی روزہ فرض نہیں ہوا تھا۔ حافظ (8) نے اسے جمہور کا مذہب قرار دیا ہے عملاً اس اختلاف کا اب کوئی ثمرہ نہیں ہے کیونکہ اس وقت ان ایام کے روزوں کی حیثیت سنیت سے زیادہ نہیں بالاتفاق۔

پھر ایام بیض سے مراد قمری مہینے کی تیرھویں چودھویں اور پندرھویں تاریخیں ہیں کیونکہ ان دنوں میں راتیں بھی روشن ہوتی ہیں۔

---

(3) مسند احمد بن حنبل ج:۸ ص:۲۶۴ رقم حدیث:۲۲۱۸۵

(4) ابوداؤد ج:۱ ص:۳۳۹ "باب فی صوم الثلاث من کل شہر"

(5) مستدرک حاکم ج:۲ ص:۲۷۴ کتاب التفسیر الحدیث الموضح لاحکام الصیام مفصلاً

(6) صحیح بخاری ج:۱ ص:۲۶۸ "باب صیام یوم عاشوراء"

(7) صحیح بخاری ج:۱ ص:۲۵۴ کتاب الصوم "باب وجوب صوم رمضان"

(8) فتح الباری راجع للتفصیل ج:۴ ص:۲۴۷ الی ص:۲۴۹

باب ماجاء فی فضل شهر رمضان

اذاكان اول ليلة من شهر رمضان صفدت الشياطين ومردة الجن وغلقت ابواب النيران فلم يفتح منها باب وفتحت ابواب الجنة فلم يغلق منها باب وينادى منادٍ ياباغى الخير اقبل وياباغى الشر اقصر ولله عتقاء من النار وذالك كل ليلة۔

تشریح:۔

''رمضان'' رمضان کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں پہلا قول یہ ہے کہ یہ رمض یرمض (سمع) سے بمعنی شدید تپش سخت گرمی میں جلنے اور تکلیف برداشت کرنے کے ہیں لہٰذا اس اعتبار سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ روزے کی حالت میں پیاس اور بھوک کی تکلیف بھی برداشت کرنی پڑھتی ہے اور رطوبت کم ہونے کی وجہ سے حرارت بھی بڑھتی ہے یا پھر اس سے گناہ معاف ہونے کی وجہ سے گویا گناہ جل جاتے ہیں۔

ابن عدی (1) کی ایک ضعیف روایت کے مطابق رمضان اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس لئے بعض حضرات نے اس کا اطلاق بغیر اضافت شہر کے ممنوع قرار دیا ہے یہ مالکیہ کی طرف منسوب ہے جبکہ بعض نے عند القرینہ اطلاق میں غیر اضافت کی اجازت دی ہے جیسے صُمنا رمضان ای شهر رمضان مگر عند المحققین یہ اطلاق بغیر اضافت کے بھی جائز ہے خواہ قرینہ ہو یا نہ ہو کیونکہ نفی کی کوئی دلیل نہیں ہے اور اسماء باری تعالیٰ توقیفی ہیں ضعیف احادیث سے ثابت نہیں ہوتے ہیں۔

صفدت بضم الصاد وكسر الفاء المشددة بصيغه مجهول اى شدت بالاصفاد قال ابن العربى يعنى شدت بالصفاد وهو الآلة التى تعقد بها اليدان والرجلان وفى التحفة وهى الاغلال۔ یعنی زنجیروں میں جکڑ دیئے جاتے ہیں اور طوق پہنا دیئے جاتے ہیں۔

---

(1) راجع للتفصيل صحیح مسلم ج:اص:۳۴۶'' باب صيام يوم عاشوراء 'باب ماجاء فى فضل شهر رمضان ''باب فضل شہر رمضان''

''الشیاطین'' نسائی کی روایت میں ہے وتغل فیه مردة الشیاطین۔

مردة الجن یہ مارد کی جمع ہے جیسے طلبہ جمع طالب اور جہلہ جمع جاہل کی ہے یعنی جو ہر خیر سے خالی ہو کر شر ہی کے لئے کمر بستہ ہو چنانچہ بے ریش اور خالی عن الشعر شخص کو امرد اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بالوں سے خالی ہوتا ہے۔

شیاطین کے بعد اس کا ذکر یا تو تخصیص بعد التعمیم ہے یا یہ عطف تفسیری ہے۔ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

والشیاطین خلق من خلق اللّٰه وهم ذرية ابليس اجسام ياكلون ويطؤن ويشربون ويولدون ويموتون ويعذبون ولاينعمون بحال۔

ان شیاطین کو باندھنے کی حکمت یہ ہے تاکہ صائمین فارغ البال ہو کر اللہ کی طرف نیابت اور اس کی عبادت کرسکیں جس کا قرینہ یہ ہے کہ رمضان میں فساق وفجار اور عصاۃ بھی مسجدوں کا رخ کرتے ہیں اور مسجدیں بھر جاتی ہیں لوگوں میں عمل صالح کا جذبہ بیدار ہو جاتا ہے اور گناہوں سے باز رہتے ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔جیسے عالم دنیا میں اختلاف مواسم ہوتا ہے مثلاً گرمی کے موسم میں ہر جگہ گرمی پڑتی ہے پھر دوسرا موسم آتا ہے اور ساون کے مہینہ میں بہت زیادہ بارش ہو جاتی ہے ایسے ہی روحانی دنیا میں بھی اختلاف مواسم ہوتا ہے کہ اول شعبان میں بارش رحمت خداوندی شروع ہو جاتی ہے اور عشرہ اخیر رمضان میں بہت زیادہ ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شعبان میں باقی مہینوں کی بہ نسبت زیادہ روزے رکھتے تھے گویا جس طرح ساون میں نباتات کی نشو نما ہوا اور حرارت کی موافقت اور ناموافق ہوا وغیرہ کے انعدام کی وجہ سے بڑھ جاتی ہے اسی طرح رمضان میں عمل صالح سے روکنے والے سرکش شاطین قید کردیئے جاتے ہیں اور ساتھ ساتھ رحمت کی بارشیں برسنے کی وجہ سے نیکیوں میں اضافہ ہی اضافہ ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ جب شیاطین باندھ لئے جاتے ہیں تو پھر تو گناہوں کا صدور نہیں ہونا چاہیے حالانکہ رمضان میں بھی لوگ گناہ کرتے رہتے ہیں کما ہو المشاہد۔

جواب:۔ علی الاطلاق یہ بات صحیح نہیں کہ گناہ برابر ہوتے رہتے ہیں کیونکہ یہ مشاہدے کے خلاف ہے کہ بہت سے لوگ گناہوں سے باز آجاتے ہیں کما مر آنفاً۔اور جو لوگ گناہوں سے باز نہیں رہتے یا کبھی کبھی

ارتکاب کرتے ہیں تو اس کی کئی وجوہات ہیں۔

(۱) ممکن ہے کہ جو بڑے بڑے اور سرکش قسم کے شیاطین ہیں فقط وہی قید کردیئے جاتے ہوں اور جو چھوٹے چھوٹے ہیں وہ آزاد رہتے ہوں تو جس طرح انسانوں کے لیڈر گرفتار ہونے کی بعد دوسرے کارکن سرگرم عمل ہوجاتے ہیں اسی طرح یہ عام شیاطین اپنے قائدین کی جگہ لے لیتے ہیں اور باب کی حدیث سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

(۲) شیاطین اگرچہ باندھ لئے جاتے ہیں مگر ان کے وسوسہ ڈالنے کا سلسلہ اور عمل بدستور باقی وجاری رہتا ہے جس کے لئے شیطان کا اتصال یا قرب ضروری نہیں بلکہ جس طرح کہ ساحر کے کلام سے مسحور پر سحر کا اثر ہوتا ہے یا کبھی عائن کے تکلم سے معین کو نظر بد لگتی ہے ہو بہو اسی طرح شیطان کے بولنے کے ساتھ آدمی اپنے دل میں وسوسہ محسوس کرتا ہے اور اثر اس کا پہنچ جاتا ہے۔

(۳) چونکہ گیارہ مہینے شیاطین انسانوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اس لئے اس ماہ مبارک میں بند ہونے کے باوجود اس صحبت بد کا اثر باقی رہتا ہے گو کہ وہ بتدریج جاتا ہے جیسے کہ لوہا گرم کرنے کے بعد کافی دیر تک گرم ہی رہتا ہے گو کہ اسے آگ سے نکالا اور علیحدہ کیا جائے اور دیگچی کو آگ سے اتارنے کے بعد بھی کافی وقت تک ابلتی رہتی ہے گویا نفس انسانی گناہوں کا آموختہ وخوگر ہوجاتا ہے تو گناہ اس کی طبعیت سی بن جاتی ہے۔

(۴) گناہوں کے صدور کے لئے تحقق اور وجود شیطان ضروری نہیں کیونہ معصیت کے اور بھی اسباب ہیں جیسے نفس امارہ بالسوء شہوات انسانی اور فاسد اغراض وغیرہ اور کسی چیز کے لئے اسباب متعددہ منع نہیں ہیں۔

(۵) ممکن ہے کہ صرف ان لوگوں کی حفاظت شیاطین سے ہوتی ہو جو روزے شرائط کے ساتھ رکھتے ہوں اور جو لوگ روزوں کی شرائط کا خیال نہیں رکھتے ہیں ان پر بدستور شیاطین مسلط رہتے ہیں۔ واللہ اعلم

(٦) اس عموم سے ابلیس علیہ اللعنۃ وعدہ انظار کی وجہ سے مستثنی ہے تو یہ گناہ اس کے وسوسوں اور گمراہیوں کی وجہ سے ہوتے ہیں۔

وغلقت ابواب النیران نیران نار کی جمع ہے اس میں اشارہ ہے کہ جہنم کے سب دروازے بند کردیئے جاتے ہیں۔ایک روایت میں ہے وغلقت ابواب جهنم۔(2) اورنسائی (3) وغیرہ میں ابواب الجحیم کالفظ آیا ہے۔ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ مترادفہ ہیں اس سے ان لوگوں کی تردید کی ہے جوجحیم کو دوزخ کے نچلے طبقے کے لئے مختص کرتے ہیں یا ہر طبقے کے الگ الگ نام رکھتے ہیں کیونکہ شارع سے اسکی کوئی وضاحت مروی نہیں بس صرف اتنا معلوم ہے کہ جہنم کے سات دروازے ہیں جس طرح کہ جنت کے آٹھ دروازے بغیر تفصیل کے مروی ہیں لہٰذا اس بارے میں تعین کرنا شریعت میں رائے زنی ہوگی۔

"وفتحت ابواب الجنة" بعض صحیح روایات (4) میں ابواب السماء کالفظ اور مسلم (5) کی روایت میں ابواب الرحمۃ کا لفظ وارد ہوا ہے۔صاحب تحفہ فرماتے ہیں کہ اصل تو ابواب الجنۃ ہے اور باقی دونوں راویوں کا تصرف ہے مگر ابن العربی نے تطبیق دی ہے کہ جب جنتوں کے دروازے کھل جاتے ہیں اور وہ تو آسمانوں کے اوپر ہیں تو سماوات کے بطریق اولی کھل جاتے ہیں اور رحمت کا اطلاق اگر چہ ثواب اور انعام پر ہوتا ہے اور اس کے دروازے نہیں ہوتے ہیں مگر رحمت کا دوسرا اطلاق جنت پر بھی ہوتا ہے جیسے کہ صحیح حدیث میں ہے اللہ نے جنت کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا "انت رحمتی ارحم بك من شئت" یہاں دوسرا معنی مراد ہے فلا تعارض۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ جنت اور دوزخ حالاً بھی موجود ہیں رداً علی القدرية الذين يقولون انها لم تخلق بعد والاخبار فی ذالك كثيرة وقد بلغت من الاستفاضة حداً يقرب من التواتر فریقین کے دلائل شرح عقائد (6) میں ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

عارضہ میں ہے کہ ان دونوں جملوں سے معلوم ہوا کہ دوزخ کے دروازے کھلے رہتے ہیں اور جنت

---

(2) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۴۶ کتاب الصیام

(3) سنن النسائی ج:۱ص:۲۹۹ "باب فضل شهر رمضان"

(4) ایضاً حوالہ بالا

(5) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۴۶ "باب فضل شهر رمضان"

(6) شرح عقائد ص:۱۰۰ "والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان"

کے بند رہتے ہیں پھر عارض رمضان کی وجہ سے کھول دیے جاتے ہیں تاکہ لوگوں کی امیدیں بڑھیں ہمتیں تیز ہوں اور شوق کی وجہ سے عمل صالح میں اضافہ ہو اس کے برعکس دوزخ کے دروازے بند کردیے جاتے ہیں تاکہ شیاطین شرمندہ ہوں اور گناہوں میں کمی واقع ہو اور جو گناہ ہیں وہ نیکیوں کے ذریعے محو یا کم ہوں وہ فرماتے ہیں۔

والحق الصحیح المقبول المعلوم ماقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم آتی باب الجنۃ فآخذ بحلقۃ الباب فأقرع فیقول الخازن من؟ فاقول: محمد فیقول: بلك امرت ان لاافتح لاحد قبلك۔

یہ توجیہ جمہور مفسرین کے سورت زمر کی اس آیت(7) وسیق الذین اتقوا ربھم الی الجنۃ زمرا حتیٰ اذاجاء وھا وفتحت ابوابھا کے بیان سر کے منافی ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اہل جہنم کے لئے لفظ ''فتحت''بغیر واو کے اور اہل جنت کے لئے''وفتحت''بالواو اس لئے استعمال ہوا تاکہ معلوم ہو کہ جنتیوں کے استقبال میں جنت کے دروازے پہلے سے کھول دئے جائیں گے جیسے معزز مہمانوں کے لئے ہوتا ہے جبکہ دوزخیوں کی آمد پر ان کے سامنے کھولے جائیں گے۔

اقول ممکن ہے کہ قیامت کے دن یہ ترتیب اسی طرح ہو جائے جیسے رمضان میں ہوتا ہے پھر اس فتح وغلق کو اصل معنی پر حمل کرنے میں کوئی مشکل نہیں بعض لوگوں نے فتح ابواب الجنۃ کو کثرت طاعات سے عبارت مانا ہے اور غلق کو گناہوں سے کنارہ کشی پر محمول کیا ہے۔

وینادی مناد اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ منادی فرشتہ ہوتا ہے دوسرا یہ کہ اللہ جس کو خیر کی طرف متوجہ کرنا چاہے تو اس کے قلب میں القاء کرتا ہے۔

یاباغی الخیر ای طالب العمن والثواب یہ لفظ بغی سے نہیں کما توہمہ ابن العربی بلکہ بُغاء یا بُغایۃ سے ہے جو بمعنی طلب کے آتا ہے جو بضم الباء ہے۔

اقبل امر ہے اقبال سے ای تعال فان ھذااوانك فانك تعطی الثواب الجزیل بالعمل القلیل۔

"ویاباغی الشر اقصر" بفتح الھمزۃ وکسر الصاد ای یامرید المعصیۃ امسك عن

(7) التفسیر الکبیر للامام الفخر الرازی ج:۱۴ص:۲۲ سورۃ الزمر

المعاصی وارجع الی اللہ تعالی فھذا اوان قبول التوبۃ وزمان استعداد المغفرۃ۔

اور اسی نداء کا اثر ہوتا ہے کہ روزہ اگر چہ اسباب النوم والکسل میں سے ہے مگر رمضان میں مساجد معمور رہتی ہیں اور بڑی بڑی نافرمانیاں مستور رہتی ہیں۔

یہ ایسا ہے جیسے عندالولادۃ بچے کے کان میں اذان دی جاتی ہے تو اسے اگر چہ وہ نہ یاد رہتی ہے اور نہ اس کا مطلب اس وقت سمجھ میں آیا ہوتا ہے مگر اس کے دل میں زندگی بھر کے لئے ایمان سے محبت رہتی ہے کما ہو المشاہد۔

"وللّٰہ عتقاء من النار" ای وللّٰہ عتقاء کثیرون من النار فلعلک تکون منھم۔

و ذالک طیبی فرماتے ہیں کہ یہ اشارہ بعید یعنی ندا کی طرف بھی ہوسکتا ہے اور قریب یعنی وللہ عتقاء کی طرف بھی ہوسکتا ہے۔

کل لیلۃ ای فی کل لیالی رمضان اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ثواب عمل ختم کرتے ہی فوراً اور نقد مل جاتا ہے حدیث میں ہے اعطوا الاجیر اجرہ قبل ای یجف عرقہ پھر جب رمضان مکمل ہوتا ہے تو مزید ثواب ملتا ہے جسکا بیان باب کی دوسری حدیث میں ہے۔

من صام رمضان ایماناً ای تصدیقاً بانہ فرض علیہ حق وانہ من ارکان الاسلام اور یہ کہ اس پر ثواب کا وعدہ ہے یہ لفظ مفعول لہ ہے ای للایمان ولا جلہ۔

واحتساباً ای طلباً للثواب منہ تعالی الاحتساب قصد الحسبۃ او اخلاصاً یعنی روزہ رکھنے سے مراد لوگوں سے خوف یا شرم نہ ہو بلکہ محض رضائے الٰہی اور ثواب طلبی ہو۔

غفر لہ ماتقدم من ذنبہ مسند احمد میں "وماتاخر" کا بھی اضافہ ہے یہ صغائر پر محمول ہے کما مر اگر صغائر نہ ہوں تو کبائر میں تخفیف ہوگی اور اگر کوئی گناہ نہ ہو تو رفع درجات ہوگا۔

باب ماجاء لاتقدموا الشهر بصوم

عن ابی هریرة رضی اللّٰہ عنہ قال قال النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم لاتقدموا الشهربیوم ولایومین الا ان یوافق ذالك صوماً كان یصومه احدكم صوموا لرؤیته فان غم علیكم فعدوا ثلاثین ثم افطروا۔ اخرجه احمد ایضاً۔

تشریح:۔

لاتقدموا بفتح التاء اصل میں لاتتقدموا بالتائین تھا جیسے تلظی ہے ای لاتستقبلوه بنیة رمضان ورعایة رمضان۔ حضرت شاہ صاحب" فرماتے ہیں واما فی نحانبة تعظیم رمضان فعلغ واما الحدیث الذی مر فی الزكوة وفیه لفظ التعظیم رمضان فضعیف۔

یعنی رمضان سے ایک دو دن پہلے احتیاط سمجھ کر روزہ نہ رکھو اس نہی کی وجہ میں بعض علماء فرماتے ہیں "تاکہ روزہ رکھنے سے کمزوری عارض ولاحق نہ ہوجائے اور نشاط متاثر نہ ہوجائے" مگر اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر دو یا ایک دن کی تخصیص کیوں فرمائی حالانکہ تین فصاعداً سے تو اور بھی ضعف بڑھ جاتا ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ نفل اور فرض میں خلط سے بچنے کیلئے منع فرمایا اس پر یہ اشکال کیا گیا ہے کہ پھر تو نہی عام ہونی چاہیے تھی حالانکہ جس کو ہر مہینے کے اواخر میں روزہ رکھنے کی عادت ہو اس کو اجازت ہے لیکن اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ نہی بطور سدِ ذرائع وارد ہوئی ہے کہ اگر عام اجازت دی جاتی تو آگے چل کر لزوم کا شبہ پیدا ہوسکتا تھا کما مر فی باب ماجاء فی فضل الصدقۃ۔

تیسرا قول یہ ہے کہ شارع نے حکم صوم رؤیت ہلال پر موقوف کیا ہے لہٰذا پہلے رکھنے سے اس حکم کی اہمیت کم یا ختم ہوجاتی ہے۔

پھر بعض شافعیہ کے نزدیک یہ منع شعبان کی سولہ تاریخ سے شروع ہوجاتا ہے البتہ رمضان سے ایک دو دن قبل رکھنا حدیث باب کی وجہ سے حرام ہوگا اور اس سے قبل تیرہ یا بارہ ایام میں مکروہ ہوگا لحدیث ابی ہریرة

مرفوعاً اذاانتصف شعبان فلاتصوموا اخرجه اصحاب السنن وصححه ابن حبان۔

جمہور کے نزدیک نصف شعبان کے بعد روزہ رکھنا بلاکراہت جائز ہے اور مذکورہ حدیث چونکہ ضعیف ہے اس لئے اس سے کراہیت ثابت نہ ہوگی۔ وقال احمد وابن معین (1) انہ منکر بعض حضرات نے دونوں حدیثوں میں تطبیق دی ہے جسے حافظ ابن حجر (2) نے پسند فرمایا کہ نصف شعبان کے بعد نہی ان لوگوں سے متعلق ہے جوروزہ رکھنے سے کمزوری کا شکار ہوسکتے ہیں جبکہ حدیث باب کا تعلق ان لوگوں سے ہے جوبنیت احتیاط رکھنا چاہتے ہیں۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں فان الاحتیاط علی العبادة انما یکون اذاوجبت مطلب یہ ہے کہ احتیاط وہاں ہونی چاہیے کہ مقدار واجبی میں نقصان کا خطرہ ہو وبعد تمامها الاحتیاط بها زیادة فیها وتلك سیرة یهودیة وسنةنصرانیة وهی اشد من الزناوالخمر فی الاثم والعقوبة۔

اس قول سے سابقہ اس جواب کی تائید ہوتی ہے جس میں کہا گیا تھا کہ یہ نہی فرض اور نفل کے درمیان اختلاط سے بچنے کے لئے وارد ہوئی ہے چنانچہ عارضہ میں ہے۔

الذرائع اصل من اصول الفقه وهو کل فعل جائز فی ذاته موقع فی محذور او محظور لعاقبته ۔

بلاشبہ یہ ایک زرین اصول ہے اسی کواپنانے سے بدعات ومنکرات سے بچا جاسکتا ہے اس ضابطہ کونظر انداز کرنے والے آج یہودیت ونصرانیت کی راہ پر گامزن ہیں اعاذنا اللّٰہ من الاثم والعدوان۔

قال ابن العربی فی العارضة وقد قال النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم لتتبعن سنن من کان قبلکم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتیٰ لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه وقد فرضت علیهم العبادات فبدلوها بالزیادة والنقصان وغیروا صومهم فانه کتب علیهم فزادوا فیه بذرائع باطلة ۔

باب ماجاء لاتقدموا الشهر بصوم

(1) فتح الباری ج:۴ص:۱۲۹ ’’باب لایتقدم رمضان بصوم یوم ولا یومین‘‘

(2) ایضاً حوالہ بالا

ہدایہ(3) میں ہے۔

ان تقديم رمضان بيوم او بومين بنية رمضان مكروه تحريماً واماصوم ثلاثة ايام فصاعداً قبل رمضان فلاباس فيه واما القضاء والكفارة فقيل انه خلاف الاولى ومكروه تنزيهاً واما النفل المطلق قبل رمضان بثلثة ايام فصاعداً فلاكراهة فيه ۔

اس پر حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

ومراد صاحب الهداية بنية رمضان ان يصوم لرعاية رمضان كمافى الترمذى فى الباب لمعنى رمضان الخ ۔

صوموا لرؤيته اى لاجل رؤية الهلال پس یہ لام تعلیل کے لئے ہے اور ضمیر ہلال کی طرف عائد ہے جیسے توارت بالحجاب اکتفاء بقرینۃ السیاق ان مفسرین کے مطابق جو ضمیر تورات کی شمس کی طرف لوٹاتے ہیں۔ یہ مسئلہ ان شاء اللہ آگے آجائے گا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعتبار رؤیت ہلال کو ہے نہ کہ منازل کے حسابات کا جبکہ عند البعض منازل قمر کے حساب کی بھی رعایت کی جائے گی گویا جمہور کے نزدیک روزہ کا حکم وجود قمر فی الافق پر موقوف نہیں بلکہ شہود ورؤیت پر مبنی ہے نفس الامر میں ہونے یا نہ ہونے سے اس کا تعلق نہیں فانظرہ بہرحال یہ حدیث اعتبار رؤیت میں جمہور کی حجت ہے۔

فان غم عليكم اى غطى وستر الهلال عليكم يعنى فى ليلة الثلاثين ومنه الغم لانه يستر القلب وغممت الشئ اذا سترته وغطيته قال الجزرى فى النهاية يقال غم علينا الهلال اذاحال دون رؤيته غيم أونحوه۔

''غم'' کی ضمیر جو ہلال کی طرف لوٹتی ہے نائب فاعل ہے۔

ويجوز ان يكون "غم" مسنداً الى الظرف اى فان كنتم مغموماً عليكم فاكملو العدة انتهى۔

"فعدوا ثلاثين" بصیغہ امر عد سے بمعنی گننے کے ہے یعنی پھر شعبان کے تیس یوم پورے کرلو۔

(3) ہدایہ ج:ا ص:۲۰۷ کتاب الصوم

قوله اخبرنا منصور اس کا مطلب یہ نہیں کہ امام ترمذی ان سے بلاواسطہ روایت کرتے ہیں کیونکہ یہ تو محال ہے اس لیے کہ منصور کی وفات ایک سو بتیس میں ہوئی ہے جبکہ امام ترمذی کی پیدائش دوسونو کی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان سے بھی اسی مضمون کی روایت انہی الفاظ کے ساتھ ہذا الباب میں مروی ہے۔

باب کراهية صوم يو م الشک

عن صلہ بن زفر قال كنا عندعمار بن ياسر فاتى بشاة مصلية فقال كلوا فتنحى بعض القوم فقال انى صائم فقال عمار من صام اليوم الذى شك فيه فقد عصى ابا القاسم۔

رجال:۔

(ابوخالد) ان کا نام سلیمان بن حیان الازدی ہے کوفی صدوق یخطی من الثامنۃ۔

(صلہ بن زفر) بکسرہ صاد وتخفیف لام مفتوحہ اور زفر بروزن عمر ہے کوفی اور کبار تابعین میں سے ہیں۔

(كنا عند عمار بن ياسر)صحابى جليل مشهور من السابقين الاولين بدرى قتل مع على بصفين سنة سبع و ثلاثين۔☆

تشریح:۔

(مصلیۃ) بروزن مرمیۃ ای مشویۃ یعنی بھنی ہوئی بکری۔

(فتنحى بعض القوم) ای اعتزل یعنی کھانے سے بچنے کی غرض سے الگ ہوکر بیٹھا۔

(فقال) کی ضمیر بعض القوم کی طرف عائد ہے۔

من صام اليوم الذى شك فيه بعض نسخوں میں لفظ یشک مضارع کا صیغہ آیا ہے۔ بخاری (1) میں یوم الشک کا لفظ وارد ہوا ہے۔

باب كراهية صوم يوم الشک

(1) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۵۵ ''باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الہلال فصوموا''

یوم الشک سے مراد شعبان کی وہ تیس تاریخ ہے جس میں مطلع ابر آلود ہو اور چاند نظر نہ آسکے جس سے چاند ہونے اور نہ ہونے دونوں احتمال پیدا ہو گئے ہوں یا چاند دیکھنے کی افواہیں تو گرم ہوں مگر دیکھنا ثابت نہ ہوا یا ایک شخص نے دیکھنے کی گواہی دی ہو مگر اس کی شہادت رد کردی گئی ہو یا پھر دیکھنے کے گواہ تو دو ہوں مگر وہ فاسق ہوں جن کی گواہی مسترد ہوئی ہو تاہم ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ ۳۰ شعبان کو مطلع صاف ہونے کے باوجود چاند نظر نہ آئے تو وہی یوم الشک کہلائیگا۔

فقد عصی ابا القاسم یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کنیت ہے یہاں اس تخصیص کی وجہ عند البعض یہ ہے کہ شریعت کی حدود مقرر کرنا' عبادات میں زمان ومکان' نفل وفرض وغیرہ کی تقسیم کرنا صرف شارع کا کام ہے یہ تصرف کسی اور کو حاصل نہیں۔

ابن حجر (2) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ اس قسم کی رائے صحابی اپنی طرف سے نہیں دیتا ہے۔

یوم الشک میں روزہ سے ممانعت کی وجہ یہ ہے تاکہ حدود شرعیہ میں اختلاط نہ آنے پائے یعنی فرض اور نفل ایک دوسرے میں تداخل نہ کر جائیں۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ صاحب فرماتے ہیں۔

ذباً عن حدود الشرع ان یتصرف فیھا زیادۃ کمایذب عن التصرف فیھا بنقصان۔

اسی نکتے کے پیش نظر فقہاء نے عوام اور خواص کے درمیان فرق کر کے حکم دیا ہے کہ عوام تو نہ رکھے اور خواص کے لئے رکھنا افضل ہے۔

ہدایہ (3) میں ہے۔

والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ (دون ان یامرغیرہ) اخذاً بالاحتیاط ویفتی

(2) فتح الباری ج:۴ص:۱۲۰ 'باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الھلال الخ''

(3) ہدایہ ج:اص:۱۷۳ کتاب الصوم

العامة بالتلوم (ای الانتظار) الی وقت الزوال ثم بالافطار نفیاً للتهمة۔

ہدایہ کے محشی نے عوام اور خواص کا فرق کچھ اس طرح بیان کیا ہے ''ان کل من یعلم نیة یوم الشك فهو من الخواص والا فهو من العوام'' یعنی جو نیت میں تردد سے بچ سکتا ہے وہی رکھنے کا مجاز ہوگا اس کی صورت یہ ہوگی کہ آدمی ذہن کو توہمات سے پاک وخالی کر کے صرف نفل کی نیت کر لے چونکہ عوام اس پر قادر نہیں اس لیے وہ اس یوم کے روزہ سے پرہیز کریں۔

پھر اگر کسی نے یوم الشک کا روزہ تردد کے ساتھ رکھا تو اس کی کیا حیثیت ہوگی؟ تو ہدایہ (4) میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تردد اصل نیت میں ہو مثلاً اگر کل کا دن رمضان کا ہے تو میرا روزہ ہے ورنہ نہیں ہے تو اس صورت میں عدم نیت کی وجہ سے روزہ منعقد نہیں ہوگا پس اگر یہ دن بالفرض رمضان کا بھی ہو وہ شخص مغرب تک منہ بند رکھے تب بھی وہ امساک روزہ متحقق نہیں ہوگا کیونکہ نیت عزم کو کہتے ہیں اور اس نے کوئی عزم روزے کا نہیں کیا ہے۔

اور اگر تردد اصل نیت میں نہ ہو بلکہ وصف میں ہو مثلاً نفس روزے کی نیت اور عزم تو کر دیا ہو مگر ساتھ یہ بھی کہتا ہو کہ اگر کل رمضان ہوا تو رمضان ہی کا روزہ رکھوں گا اور اگر شعبان ہوا تو کسی اور واجب یا نفل روزہ کی نیت کرتا ہوں ایسی صورت میں اگر رمضان ثابت ہوا تو وہ روزہ رمضان کا واقع ہوگا البتہ اگر وہ دن شعبان کا تھا تو پہلی صورت میں جس میں تردد واجب اور فرض میں ہو واجب آخر ادا نہیں ہوگا جبکہ دوسری صورت میں جس میں تردد رمضان اور نفل میں ہو نفلی روزہ ہو جائے گا تاہم مذکورہ دونوں صورتوں میں اس طرح نیت کرنا مکروہ ہے۔ نیز رمضان نہ ہونے کی صورت میں اگر اس نے یہ روزہ توڑ دیا تو اس کی قضا لازم نہیں ہے۔ انتہی حاصل مافی الہدایۃ۔

پھر یوم الشک میں روزہ رکھنا چاہیے یا نہیں؟ تو امام ترمذی نے جمہور کا مذہب کراہیت کا نقل کیا ہے امام نووی (5) نے بھی ایسا ہی کہا ہے وہ فرماتے ہیں وبہ قال مالک والشافعی والجمہور اس کے برعکس بعض صحابہ روزہ

---

(4) ایضاً حوالہ بالا

(5) صحیح مسلم ج:ا ص:۳۴۸ ''باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الہلال الخ''

کے حق میں ہیں جیسے حضرت عائشہ، حضرت عمر، حضرت انس، حضرت ابوہریرۃ، حضرت اسماء، حضرت معاویہ اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم، تاہم بعض حضرات نے صحابہ کی رائے اس بارے میں نفی اور اثبات دونوں طرح نقل کی ہے مثلاً صاحب ہدایہ(6) فرماتے ہیں وقیل الصوم افضل اقتداء بعلی و عائشة فانهما کانا یصومانه جبکہ ابن عبدالبر نے حضرت علی سے کراہت نقل کی ہے بہرحال یہ مسئلہ صحابہ اور ان کے بعد تابعین کے درمیان اختلافی رہا ہے مگر یہ اختلاف نفل کا رکھنے اور نہ رکھنے سے متعلق ہے فرض یعنی رمضان کی نیت سے کوئی بھی جواز کا قائل نہیں سوائے ایک قول امام احمد کے ان سے دوسرا قول عدم جواز کا ہے خواہ نفل کی نیت سے ہو یا فرض۔ تیسرا قول ان کا یہ ہے کہ المرجع الی رأی الامام فی الصوم والفطر اور غالباً عند الحنابلہ یہی آخری قول آج کل زیادہ قابل اعتماد و معمول بہ ہے کیونکہ سعودی حکومت کے بارے میں یہ بات کافی مشہور ہے کہ وہ رمضان کا اعلان یا تعین چاند دیکھنے سے قبل کرتے ہیں اگرچہ اس کی وجہ کلینڈر کا حساب بھی ہوسکتا ہے جو عند احمد فی قول معتبر ہے کما سیاتی ان شاء اللہ۔

حنفیہ کے نزدیک ممانعت کی وجہ چونکہ شک اور تردد فی النیۃ ہے اس لئے وہ اس بارے میں تفصیل کرتے ہیں کما مر یعنی اگر کوئی شخص قادر علی التعیین ہو کہ فقط نفل کی نیت کرسکے مثلاً کسی کو جمعرات و جمعہ کو روزہ رکھنے کی عادت ہو اور جمعہ کے دن تیس شعبان ہوگئی یا ہر ماہ کے اخیر میں روزہ رکھتا ہو یا پھر خواص رکھنا چاہے تو اس کی اجازت بلکہ رکھنا افضل ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

''حدیث عمار حدیث حسن صحیح'' حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ صاغانی نے اس حدیث کو موضوعی قرار دیا ہے لیکن مجھے نہیں معلوم کہ انہوں نے یہ وضع کا حکم کیوں لگایا ہے کیونکہ اس میں کوئی راوی متہم بالکذب نہیں ہے بلکہ سارے راوی ثقہ ہیں۔

امام بخاری نے بھی اس کی صحت پر جزم کیا ہے وقال البیهقی فی المعرفة ان اسناده صحیح اسی طرح ابن حبان، ابن خزیمہ، حاکم اور دارقطنی نے بھی صحیح قرار دیا ہے لہٰذا صاغانی کی بات صحیح نہیں۔

---

(6) ہدایہ ج:۱ ص:۱۷۳ کتاب الصوم

باب ماجاء فی احصاء هلال شعبان لرمضان

عن ابی هریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "احصوا هلال شعبان لرمضان "۔

رجال:۔

(مسلم بن حجاج) ہو صاحب الصحیح حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ مصنف نے امام مسلم رحمہ اللہ سے سوائے اس ایک حدیث کے دوسری کوئی روایت اپنی کتاب میں نہیں لی ہے وھو من روایة الاقران فانھما اشترکا فی کثیر من شیوخھما۔☆

تشریح:۔

احصوا' بقطع الھمزة امر من الاحصاء وھو فی الاصل العد بالحصا کنکریوں سے شمار کرنا مقدار جاننا چونکہ اس طرح گنتی کرنے میں غلطی نہیں ہوتی ہے اور حساب یاد رہتا ہے اس لیے احصو سے تعبیر فرمایا۔ قلعہ کو حصین اس لئے کہتے ہیں کہ وہ محفوظ جگہ ہے اس لئے طیبی فرماتے ہیں۔

الاحصاء المبالغة فی العد بانواع الجھد ولذلك کنی به عن الطاقة فی قوله علیه السلام استقیموا ولن تحصوا وقال ابن حجر: ای اجتھدوا فی احصائه وضبطه بان تتحروا مطالعه وتتراء وا منازله لاجل ان تکونوا علی بصیرة فی ادراك هلال رمضان علی حقیقته حتیٰ لایفوتکم منه شیٔ کذافی المرقاة(1)

پھر یہ احصاء صرف شعبان کے مہینے کا لازم ہے یا پورے سال کے شہور کا تو اس میں اختلاف ہے عارضہ میں ہے۔

فمن الناس من یراعی الاھلة کلھا فی العام لئلا یاخذ فی کل شھر المطلع غیم

باب ماجاء فی احصاء هلال شعبان لرمضان

(1) مرقاة ج:۴ ص:۲۴۷ "باب رؤیة الھلال"

فلایهتدی الیه ومنهم من قال وهوالاکثر یحصی هلال شعبان خاصة وعلیه یدل الحدیث البدیع رواه الترمذی۔

یایوں کہنا چاہئے کہ شعبان میں حساب کا اہتمام زیادہ ہوگا۔

'لرمضان" أی لغرض رمضان واجله طلباً لتحصیل صیامه وفضله فان هذاالاحصاء یدل علی الاستعداد لرمضان والانتظار له والاهتمام بشانه فیثاب علی ذالك کله لانه دخل فی العبادة لکون هذه الامور تقدمة لها۔

یہ حدیث مختصر ہے پوری حدیث دار قطنی (2) نے روایت کی ہے۔

احصوا هلال شعبان لرمضان ولاتخلطوه برمضان الا ان یوافق ذالك صیاماً کان یصومه احد وصوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته فان غم علیکم فانها لیست بمغمیّ علیکم العدة۔

قال ابوعیسی حدیث ابی هریرة رضی الله عنه لانعرفه مثل هذا' ای بهذااللفظ الا من حدیث ابی معاویة یعنی یہ ابومعاویہ کا تفرد ہے ورنہ اصل الفاظ وہ ہیں جو محمد بن عمرو عن ابی سلمة الخ کی حدیث میں ہیں اس پر صاحب تحفہ نے اعتراض کیا ہے کہ دونوں حدیثوں کا مضمون الگ الگ ہے لہٰذا یہ دونوں حدیثیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں گویا ترمذی کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

اس کا جواب بنوری صاحب رحمہ اللہ (3) نے ان الفاظ کے ساتھ دیا ہے۔

لکن الحاکم فی مثله ذوق المحدثین الحذاق واعتبارهم ولاعبرة بقول غیرهم فی مثل هذاالمقام ولیس هذا موضع احتمالات عقلیة۔

(2) دار قطنی ج:۲ ص:۱۴۳ کتاب الصیام رقم حدیث:۲۱۵۴

(3) معارف السنن ج:۵ ص:۳۳۵ "باب ماجاء فی احصاء ہلال شعبان الخ"

باب ماجاء ان الصوم لرؤية الهلال والافطار له

عن ابن عباس رضی اللّٰه عنه قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لاتصوموا قبل رمضان صوموا الرؤیته وافطروا لرؤیته فان حالت دونه غیابة فاکملوا ثلاثین یوماً۔

تشریح:۔

صوموا الرؤیته ضمیر ہلال کی طرف راجع ہے جیسے توارت بالحجاب میں شمس کی طرف راجع ہے علی قول کمامر۔

طیبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

اللام للتوقیت کقوله تعالی اقم الصلوة لدلوك الشمس "دونه" ای دون الهلال

"غیابة" یہ لفظ تین طرح پڑھا جاسکتا ہے بفتح الغین اور دو یائین کے ساتھ کسحابۃ وزناومعناً۔قال القاری هذا هو المشهور فی ضبط هذا الحدیث قال ابن العربی ومنه الغی الذی لایظهر معه الرشد یستره ویذهبه ۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یائے ثانی کی جگہ باہو غیابۃ یہ غیب سے ہے تقدیرہ ماخفی علیک واستتر تیسرا طریقہ غیانۃ یعنی بالنون پڑھنے کا ہے یہ غین سے ہے وہوالحجاب۔

یعنی اگر چاند کے آگے بادل وغیرہ کوئی حجاب وساتر حائل ہوجائے تو پھر تیس دن (شعبان کے) پورے کرلیا کرو۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ محض حسابات کے ذریعہ چاند کے افق پر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ صحیح نہیں ہے ایک اور حدیث میں ہے۔

فان غم علیکم فعدوا ثلاثین ثم افطروا کمامر فی باب ماجاء لاتتقدموا الشهر بصوم۔

ابن العربی فرماتے ہیں۔

وقد زاد صلی اللہ علیہ وسلم بیاناً فقال فی الصحیح فان غم علیکم فصوموا ثلثین یوماً۔ وقد روی النسائی (1) عن الحجاج بن ارطاۃ عن ربعی مرسلاً قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فان غم علیکم فاتموا شعبان ثلاثین۔

بخاری (2) میں ہے فان اغمی علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین ۔اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر بادل وغیرہ کے حائل ہونے کی بناء پر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن پورے کرنا ضروری ہیں یہ نہیں ہوگا کہ محض حساب یا ماہر فلکیات کی رائے پر فیصلہ کر کے رمضان کا حکم جاری کر دیا جائے۔

حدیث میں آتا ہے۔(3) امانحن امۃ امیۃ لانحسب ولانکتب یعنی باعتبار اکثر کے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ایسے اسباب کو مدار حکم نہیں مانا جاتا ہے جن سے کسی یقینی نتیجے پر پہنچنا متعذر رہو اور یہی وجہ ہے کہ علم نجوم کہانت علم رمل اور کئی وغیرہ سے ممانعت فرمادی اسی پر قیاس کر کے کہا جائے گا کہ قمری حساب میں چونکہ کلینڈر میں غلطی کا قوی امکان ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریعت کے احکام میں اکثریت کا اور سہل پہلو کا لحاظ رکھا جاتا ہے نجوم اور منازل قمر کا حساب تو بہت کم ہی لوگ جانتے ہیں اور وہ بھی صرف شہری آبادی میں جہاں تک دیہاتوں اور جنگلوں کا تعلق ہے تو وہاں یہ سہولت میسر نہیں ہوسکتی ہے۔اس لئے ابن العربی فرماتے ہیں۔

فعلق الحکم بالرؤیۃ وھی ممکنۃ لجمیع الخلق وھکذا جعل سبحانہ اسباب العبادات المفروضۃ علی کل بینۃ بیان مشاھدۃ لان فیھا العالم والجاھل والفطن والغافل وکلھم یشترک فی المشاھدۃ وبھذا الاصل یبطل ماروی عن ابن شریح وبعض التابعین من التعلق بدقائق النجوم ودرجاتھا۔

باب ماجاء ان الصوم لرؤیۃ الھلال والافطار لہ

(1) سنن النسائی ج:۱ص:۳۰۱ ''اکمال شعبان ثلاثین اذا کان غیم''

(2) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۵۶ ''باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الھلال الخ''

(3) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۵۶ ''باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لانکتب ولانحسب''

بعض شافعیہ کا بھی یہی کہنا ہے جیسا کہ ابن العربی السابقۃ کے عنوان کے تحت رقم طراز ہیں۔

ان بعض الشافعية يقول انه يرجع فى استهلال الهلال الى حساب المنجمين۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

وقال احمد بن حنبل ان حساب محاسبى منازل القمر معتبر۔

بہرحال مذکورہ احادیث جمہور اور ائمہ ثلاثہ کی قوی دلائل ہیں۔

قال فى العارضة وقد روى ابن نافع عن مالك ان الامام اذا كان يصوم بالحساب او يفطر انه لايقتدى به۔

باب ماجاء ان الشهر يكون تسعاً وعشرين

عن ابن مسعود رضى الله عنه قال ماصمت مع النبى صلى الله عليه وسلم تسعاً وعشرين اكثرمما صمنا ثلثين۔

رجال:۔

(عمرو بن الحارث بن ابى ضرار) بكسر المعجمة صحابى قليل الحديث وهو اخو جويرية ام المؤمنين رضى الله عنهما۔

تشریح:۔

امام ترمذی کا مطلب اس ترجمۃ الباب سے تیس کی نفی نہیں ہے کیونکہ شیخ عبدالقاہر جرجانی نے تصریح کی ہے کہ تقدیم الخبر کبھی کبھی بیان الجزئیۃ کے لئے ہوتی ہے اس کی تائید حضرت عائشہ کی روایت مسند احمد (1) سے بھی ہوتی ہے۔

باب ماجاء ان الشهر يكون تسعاً وعشرين

(1) مسند احمد ص:۸۹ ج:۱۰ رقم حدیث:۲۶۱۲۶ ولفظہ فانکرت ذالک عائشۃ الخ

قالت لاتقولوا ان الشهر انما يكون تسعاً وعشرين بل قال عليه السلام الشهر يكون تسعاً وعشرين تعني بلالفظ "انما"۔

یعنی اس میں ادوات حصر نہ مروی ہیں اور نہ مراد ہیں۔

حدیث ثانی میں جوالشہر تسع وعشرون کالفظ آیا ہے اس سے اگر چہ بظاہر حصر مستفاد ہوتا ہے لیکن یہاں بھی حصر مراد نہیں ہے کیونکہ یہ الف لام یا تو عہد ذہنی کے لئے ہے جونکرہ کے حکم وقوت میں ہوتا ہے تو یہ قضیہ مہملہ ہوگا جو جزئیہ کے حکم میں ہے یعنی بعض مہینے انتیس کے ہوتے ہیں یا پھر عہد خارجی کے لئے ہے یعنی یہ مہینہ جس میں ایلا ہوا تھا مثلاً یا پھر یہ محمول ہے اکثر واغلب پر یعنی اکثر وبیشتر مہینہ انتیس کا ہوتا ہے جس کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث فی الباب ہے یا یہاں قد مقدر ہے بقرینہ درمیانی روایت کے یعنی الشہر قد یکون تسعاوعشرین ابن عربی نے فرمایا یہ حصر اضافی ہے یعنی انتیس سے کم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ تیس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔

قوله ماصمت مع النبي صلى الله عليه وسلم الخ ابوداؤد (2) میں ہے۔

"لما صمنا مع النبي صلى الله عليه وسلم الخ"۔

قال ابوطيب السندى "ما" تحتمل ان تكون مصدرية في الموضعين اى صومى تسعاً وعشرين اكثر من صومى ثلثين وتحتمل ان تكون في الموضعين موصولة والعائد محذوف والتقدير ماصمته حال كونه تسعاً وعشرين اكثر مماصمناه حال كونه ثلاثين وعلى التقديرين قوله "اكثر" مرفوع على الخبرية والحاصل ان الاشهر الناقصة اكثر من الوافية۔

بعض نے ما کونافیہ مانا ہے مگر یہ بعید ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ابن حجر نے فرمایا۔

قال بعض الحفاظ صام صلى الله عليه وسلم تسع رمضانات منها رمضانان فقط ثلاثون۔

---

(2) ابوداؤد ج:۱ص:۳۲۵ "باب الشهر يكون تسعاوعشرين"

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نقصان کبھی پے در پے دو ماہ میں ہوتا ہے کبھی تین میں اور کبھی چار میں چار سے زیادہ مہینوں میں لگاتار نقص نہیں آ سکتا ہے۔

قوله آلی رسول الله صلی الله علیه وسلم ای حلف ان لایدخل علیهن یعنی یہاں ایلاء سے مراد شرعی نہیں کیونکہ وہ تو کم ازکم چار ماہ تک ہوتا ہے بلکہ معنی لغوی بمعنی حلف ہے۔

اس روایت سے امام ترمذی استدلال کرنا چاہتے ہیں اس بات پر کہ مہینہ انتیس کا ہوتا ہے۔

حافظ ابن حجر نے یہاں اعتراض اٹھایا ہے کہ ایلاء بمعنی حلف لینا بھی کیسے صحیح ہوگا حالانکہ ہجران المؤمن تو تین دن سے زیادہ جائز نہیں پھر فتح کے نکاح میں اس کے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کی تعداد نو تھی جب نو کو تین سے ضرب دیں گے تو اس سے ستائیس دن بن جاتے ہیں حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے دو یوم تھے لکونہا کانت امۃ تو کل انتیس ہو گئے لہٰذا تین سے زائد ہجران لازم نہیں آیا۔ (تدبر)

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس ایلاء کا سبب کیا تھا؟ تو بعض روایات میں ہے کہ امہات المؤمنین نے نفقہ میں زیادتی کا مطالبہ کیا تھا جس پر آپ ناراض ہو گئے تھے بعض میں عسل کا واقعہ سبب بنا کما فی الصحیحین (3) جبکہ نسائی (4) کی روایت میں حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کا قصہ سبب ایلاء بنا اس مقام پر حافظ نے نسائی کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ (5)

فاقام فی مشربة بضم الراء وفتحها ای غرفة تاہم غرفہ مطلق کمرے کو نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ کمرہ جو بلندی پر ہو اور یہی وجہ ہے کہ جنت کے بیوت ومحلات کے لئے غرفات کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ قرآن پاک میں ہے وهم فی الغرفات آمنون (6) فارسی میں اس کو بالاخانہ وحجرہ بالائے حجرہ کہتے ہیں۔

الشهر تسع وعشرون بظاہر اس سے حصر معلوم ہوتا ہے مگر یہاں حصر مراد نہیں کمامر۔

---

(3) صحیح بخاری ص:۷۲۹ ج:۲ "باب تبتغی مرضات ازواجك والله غفور رحیم" کتاب التفسیر

(4) سنن نسائی ص:۹۷ ج:۲ "باب الغیرة" کتاب عشرۃ النساء

(5) دیکھئے فتح الباری ص:۳۷۶ و ۳۷۷ ج:۹ "باب لم تحرم ما احل الله لك" کتاب الطلاق

(6) سورۃ سبا آیت:۳۷

قال ابن العربی فی العارضة معناه حصره من احد طرفیه وهو النقصان ای انه قد یکون تسعاً وعشرین وهو اقله وقد یکون ثلاثین وهو اکثره فلا تأخذوا انتم بصوم الاکثر انفسکم احتیاطاً ولاتقتصروا علی الاقل تخفیفاً ولکن اربطوا عبادتکم برؤیته واجعلوا عبادتکم مرتبطةابتداء وانتهاء باستهلاله۔

باب ماجاء فی الصوم بالشهادة

عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنه قال جاء اعرابی الی النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم فقال انی رایت الهلال فقال اتشهد ان لااله الا اللّٰہ اتشهد ان محمداً رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال نعم قال یابلال اذن فی الناس ان یصوموا غداً۔

رجال:۔

(محمد بن اسماعیل) هو الامام البخاری رحمه اللّٰہ ۔

(محمد بن الصباح) الدولابی ابی جعفر البغدادی ثقة حافظ من العاشرة۔

(الولید ابن ابی ثور) هو الولید بن عبداللّٰہ بن ابی ثور الهمدانی الکوفی ضعیف من الثامنة۔☆

تشریح:۔

(جاء اعرابی) ای واحد من الاعراب وهم سکان البادیة۔

انی رایت الهلال الف لام عہدی ہے یا عوض ہے مضاف الیہ سے یعنی ہلال رمضان اس سے معلوہوا کہ اس میں سبق دعوی یا لفظ شہادت کی ضرورت نہیں بلکہ اخبار کافی ہے کما سیاتی۔

فقال أتشهد ان لا اله الا اللّٰہ معلوم ہوا کہ اخبار ہو یا شہادت اس کے اعتبار کے لئے اسلام شرط ہے چونکہ بعدالاسلام سارے صحابہ رضی اللہ عنہم عدول ہیں اس لئے اس قید کے ذکر کرنے کی ضرورت نہ تھی۔

اذن فی الناس امر ہے تاذین سے بمعنی اعلام واعلان ہے۔

شہور کا ثبوت رؤیت کی گواہی سے بھی ہوتا ہے شہادت علی الشہادت سے شہادت علی القضاء سے بھی اور چاند دیکھنے کی خبر کا اس طرح مشہور ہونے سے بھی جس میں کوئی ابہام یا شک باقی نہ رہے۔

تاہم احتیاط کے پیش نظر حکم شہور میں تفاوت ہے نیز مطلع کے صاف ہونے اور ابر آلود ہونے سے بھی حکم میں فرق آجاتا ہے۔

امام نووی (1) نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ عید الفطر کا چاند ایک شخص کی گواہی سے ثابت نہیں ہوتا ہے ہاں امام ابوثور عید کے چاند کے اثبات کے لئے بھی ایک عدل کا قول کافی مانتے ہیں۔

لاتحوز شهادة عدل واحد علی هلال شوال عندجمیع العلماء الا اباثور فجوزه بعدل۔ شرح مسلم(2)

ہلال رمضان میں یہ تفصیل ہے کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو متون حنفیہ کے مطابق ایک شخص کی خبر بھی کافی ہے شروح میں اس پر دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے کہ وہ شخص خارج بلد سے آکر دیکھنے کی خبر یا گواہی دے یا پھر وہ بلندی پر ہو گو کہ مطلع صاف ہو شاہ صاحب نے فرمایا کہ اس میں یہ بھی ضروری ہے کہ یہ جائی اس متعلقہ بلد کے حوالی اور مضافات سے آیا ہو دور دراز کے علاقے سے آنے کی صورت میں یہ مسئلہ اختلاف المطالع کی طرف راجع ہو جائے گا جس کی تفصیل اگلے سے پیوستہ باب لکل اہل بلد رؤیتہم میں آنے والی ہے۔

مطلع صاف ہونے کی صورت میں شہر رمضان میں ایک شخص کی گواہی قابل قبول نہیں بلکہ نصاب شہادت یہاں بھی ضروری ہوگا تاہم مذکورہ بالا شروح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ جائی باہر سے آیا ہو یا بلندی پر ہو تو اس کی گواہی قابل اعتبار ہے۔ معارف میں ہے۔

وفی الشروح جواز الاکتفاء بواحد ان جاء من خارج البلد او کان علی مکان

باب ماجاء فی الصوم بالشهادة

(1) النووی علی صحیح مسلم ص: ۳۴۷ "باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الہلال والفطر الخ" کتاب الصوم

(2) حوالہ بالا

مرتفع فی الصحو ایضاً۔

گویا متون کے مطابق فردواحد کی گواہی نامنظور ہوگی اور شراح کے مطابق مانی جائے گی۔

باب کی حدیث بظاہر شراح کی دلیل ہے مگر متون کی روایت کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مطلع کے ابرآلود ہونے پر محمول ہے کیونکہ یہ بات مستبعد ہے کہ افق صاف ہو اور صرف ایک ہی شخص فقط دیکھ سکے۔

ایثار الانصاف فی آثار الخلاف (سبط ابن الجوزی) میں ہے کہ ایک شخص نے آ کر حضرت عمر سے کہا کہ میں نے چاند دیکھا ہے۔

فمسح عمر حاجبه ثم قال این الهلال؟ فقال فقدته یاامیر المؤمنین فعلم ان شعرة من حاجبه تقوست فظنها هلالاً ۔

تاہم اگر کسی شخص واحد کی گواہی قاضی نے رد کردی تو بالاجماع وہ خود روزہ رکھنے کا پابند رہے گا ہاں اگر اس نے جماع کر کے توڑ دیا تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہیں قال الشافعی واحمد علیہ الکفارۃ۔

فطر کے لئے زیادہ طاقتور گواہی کی ضرورت ہوگی جس سے قاضی کو جزم ویقین حاصل ہو جائے۔

قال صاحب الدر المختار فی کتاب الصوم (3) وشرط فی الفطر مع العلة العدالة ونصاب الشهادة ولفظ اشهد (ومافی معناه من سائر اللغات) وعدم الحد فی قذف......... لکن لاتشترط الدعوی۔

پھر یہ تعداد کتنی ہونی چاہیے؟ تو اس میں محقق بات یہ ہے کہ یہ قاضی کی صوابدید پر ہے کہ بعض جگہوں میں اور بعض لوگوں کی کم تعداد مثلاً چار پانچ سے بھی یقین آ جاتا ہے جبکہ بعض مقامات میں سینکڑوں کی تعداد بھی ناکافی ہوتی ہے۔ بذل المجہود (4) میں ہے۔

وعن خلف بن ایوب انه قال خمسمائة ببلخ قلیل (باب فی شهادة الواحد علی رؤیة هلال رمضان)

---

(3) درمختار مع حاشیہ ردالمحتار ص:۳۵۳ ج:۳ کتاب الصوم

(4) بذل المجہود ص:۳۴۵ ج:۳ کتاب الصوم

بہرحال معلوم یہی ہوا کہ رمضان اور فطر کے ہلال میں فرق ہے جس کی ایک وجہ تو احتیاط فی العبادۃ ہے کمافی العارضۃ دوسری وجہ یہ ہے کہ دارقطنی (5) اور اوسط للطبرانی (6) میں حضرت طاؤس کی روایت ہے فرماتے ہیں میں مدینہ آ گیا اس میں ابن عمرؓ ابن عباس رضی اللہ عنہما موجود تھے کہ ایک آدمی نے والی مدینہ کے پاس آ کر ہلال رمضان کی گواہی دیدی والی نے ان دونوں بزرگوں سے پوچھا تو انہوں نے (اعلان کرنے) کی اجازت دیدی۔

وقالا ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اجاز شہادۃ واحد علی رؤیۃ ہلال رمضان وکان لایجیز شہادۃ الافطار الا بشہادۃ رجلین۔

یہ روایت امام دارقطنی کی تصریح کے مطابق اگرچہ حفص بن عمر کی وجہ سے ضعیف ہے مگر باب کی حدیث اور بعض دیگر وہ احادیث جن میں کم از کم دو گواہوں کی بات کہی گئی ملا کر یہی مذکورہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے۔

(قولہ وبہ یقول ابن المبارک والشافعی) ای فی احد قولیہ قال النووی وھو الاصح (واحمد) وبہ قال ابوحنیفۃ وھو قول الجمہور کماصرح بہ الحافظ فی الفتح (7)

یعنی ایک آدمی کی گواہی اثبات رمضان کے لئے کافی ہے۔

(وقال اسحاق:لایصام الابشہادۃ رجلین) وبہ قال مالک واللیث والاوزاعی والثوری والشافعی فی احد قولیہ۔

حنفیہ کے مذہب کی جو تفصیل گذر گئی ہے اس کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ عندالحنفیہ متون کے قول میں مطلع صاف ہونے کی صورت میں ایک آدمی کی گواہی قابل قبول نہیں جبکہ شروح کی روایت کے مطابق صحیح ہے بشروط کمامر۔

عام مہینوں میں سوائے رمضان وعیدین کے دو مردوں یا ایک مرد دو عورتوں کی گواہی کافی ہے خواہ مطلع صاف ہو یا ابر آلود و گرد آلود ہو کیونکہ ان مہینوں کے چاند دیکھنے کا عموماً اہتمام نہیں کیا جاتا ہے۔

(5) دارقطنی ص:۱۳۷ ج:۲ رقم حدیث ۲۱۲۹ کتاب الصیام

(6) کذافی مجمع الزوائد ص:۳۵۰،۳۵۱ ج:۳ رقم الحدیث ۴۸۰۷

(7) فتح الباری ص:۱۲۳ ج:۴ ''باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذارایتم الہلال فصوموا الخ'' کتاب الصوم

مسئلہ۱:۔ اگر کوئی شخص گواہی دے کہ میں نے دن کو چاند دیکھا ہے تو اسکا اعتبار نہیں کیونکہ چاند عندالغروب یابعدالغروب معتبر ہے ہاں اگر وہ دن کو گواہی دے کہ میں نے گذشتہ رات کو چاند دیکھا ہے تو اس صورت میں سابقہ تفصیل کے تناظر میں اعلان رمضان کیا جاسکتا ہے اور اس کے ساتھ روزہ بھی رکھے اگر کچھ کھایا پیا نہ ہو اور نصف نہار سے پہلے روزہ شروع ہوا تو اس پر قضا نہیں اور اگر کچھ کھایا ہو یا نصف نہار کے بعد روزہ رکھا تو اس کی قضاء ہوگی اگر چہ اس دن بھی روزہ رکھے گا۔

مسئلہ۲:۔ جہاں قاضی نہ ہو جیسے آج کل اکثر ممالک میں نہیں ہیں تو وہاں ثقہ کی بات پر یقین کر کے روزہ رکھا جائے گا اور کم از کم دو ثقہ آدمیوں کی بات پر افطار کرے گا تاہم پاکستان میں چونکہ رؤیۃ ہلال کمیٹی کا اعلان ریڈیو اور ٹی وی پر نشر ہوتا ہے اور یہ دونوں سرکاری ادارے ہیں اس لئے ان کے اعلان کے مطابق چلنا صحیح ہے الا یہ کہ ان کی گڑبڑ ثابت ہو جائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء شهرا عيد لاينقصان

قال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم شهراعید لاینقصان رمضان و ذوالحجة۔

تشریح:۔

رمضان و ذوالحجة یہ دونوں بدلان اور بیانان ہیں یعنی عید کے وہ دو مہینے رمضان اور ذوالحجہ ہیں۔

اس پر بظاہر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عید کا ماہ تو شوال کا ہے نہ کہ رمضان کا پھر اس پر عید کا اطلاق کیسے کیا گیا؟

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ عید کا اطلاق رمضان پر قرب عید یا سبب عید کی وجہ سے مجازاً کیا گیا ہے اس کی نظیر یہ حدیث ہے صلاة المغرب وتر النهار (1)۔

باب ماجاء شهرا عيد لاينقصان

(1) رواہ احمد فی مسندہ ص:۲۴۴ ج:۲ رقم حدیث ۴۸۴۶ ایضاً روی بمعناہ مالکؒ فی مؤطا ص:۱۱۰ الامر بالوتر کتاب صلاۃ اللیل

اس سے معلوم ہوا کہ عیدالفطر کو یہ فضل وشرف رمضان کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔

دوسرا جواب حضرت مدنی صاحب نے دیا ہے کہ اصل میں رمضان شریف ہی عید ہے کہ اس میں رحمت خداوندی کی بارش ہوتی ہے لیلۃ القدر بھی اسی میں ہے اس کی ہر رات میں عتقاء من النار ہوتے ہیں تو اس بناء پر اسے شہر عید کہنا صحیح ہے۔

اس عدم نقصان سے مراد کیا ہے؟ تو اگر چہ اس بارے میں اقوال متعدد ہیں مگر ان کی بنیاد دو باتوں پر ہے کہ آیا لاینقصان سے مراد نقص ظاہری ہے یا باطنی ومعنوی؟ تو امام احمد اور بعض دیگر ائمہ نے اس کے ظاہری معنی مراد لئے ہیں یعنی یہ دونوں ۲۹ دنوں کے نہیں ہوتے ہیں مگر یہ حکم چونکہ مشاہدہ کے خلاف ہے اس لئے انہوں نے اس کی متعدد توجیہات پیش کی ہیں۔

(۱) الاول انهما لاینقصان معاً فی سنة واحدة قاله احمد کماقال الترمذی۔

(۲) الثانی لاینقصان معاً غالباً حکاه الحافظ فی الفتح ۔(2)

(۳) الثالث انهما لاینقصان فی عام بعینه وهو الذی قال فیه صلی الله علیه وسلم هذه المقالة وغیر ذالك من الاقوال۔(3)

جبکہ بعض دیگر ائمہ نے اس سے مراد عدم نقصان باطنی ومعنوی لیا ہے جیسے کہ امام اسحاق وغیرہ سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے یعنی کہ باعتبار اجر وثواب اور فضیلت کے کمی نہیں ہوتی اگر چہ عدداً انتیس کے ہوں مگر اس کا ثواب یعنی اس میں عمل کا ثواب اتنا ہی ملے گا جتنا پورے ماہ اور کامل مہینے کے اعمال پر ملتا ہے بالفاظ دیگر مثلاً جو رمضان تیس یوم کا ہے تو جس طرح اس میں روزے اور نماز اور تلاوت وغیرہ یومیہ عبادات پر جتنا ثواب ہوتا ہے اسی طرح جو ماہ رمضان انتیس دنوں پر مشتمل ہو اس کے اندر عبادات پر بھی بدستور اتنا ہی ثواب ملتا ہے جتنا تیس کی صورت میں ملتا تھا یہ مطلب نہ لیا جائے کہ آخری دن یعنی تیسویں روزے کا رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہے کیونکہ یہاں ایک (آخری) دن کی بات نہیں ہو رہی بلکہ پورے ماہ کے اعمال کی ہو رہی ہے۔(فلیتنبه ولیتدبر

---

(2) فتح الباری ص: ۱۲۵ ج: ۴ "باب شہرا عید لاینقصان" کتاب الصوم

(3) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری حوالہ بالا

ولیتشکر) لہذا مجموعی ثواب برابر ہوگا۔

یا مطلب یہ ہے کہ ان مہینوں کے احکام پر اثر نہیں پڑتا ہے خواہ یہ تیس کے ہوں یا انتیس کے وبھذا جزم البیہقی (4) وقبلہ ورجحہ الطحاوی۔(5)

ان دونوں توجیہین سے ایک اور اشکال بھی رفع ہوگیا کہ ذوالحجہ میں تو مخصوص عبادات کے ایام تیرہ یادس ہیں کہ ایک حدیث میں ہے مامن ایام العمل فیہا افضل من عشر ذی الحجۃ پھر اسے تیس یوم کے برابر کیسے سمجھا جائے گا؟ اور وجہ رفع یہ ہے کہ مہینے کے کم ہونے سے ان مذکورہ کے حکم یا ثواب پر اثر نہیں پڑتا یا مثلاً اگر کسی نے نذر مانی ہو کہ میں آخری عشرہ میں (ذوالحجہ کے) روزے رکھوں گا یا اعتکاف کرونگا تو کمی کی صورت میں بھی اس کی نذر پوری ہو جائے گی۔

یا مطلب یہ ہے کہ یہ باعتبار ذوالقعدہ کے فرمایا کہ ہلال ذی قعدہ کے اخفاء واغماء کی وجہ سے اگرچہ ذوالحجہ کے شروع ہونے میں ایک دن کی کمی وزیادتی سے غلطی واقع ہوسکتی ہے مگر جو بات وسعت وقدرت سے خارج ہو اس سے ثواب یا حکم پر اثر نہیں پڑے گا۔

قال الطیبی ظاھر سیاق الحدیث بیان اختصاص الشھرین بمزیة لیس فی غیرھما من الشھور ولیس المراد ان ثواب الطاعة فی غیرھما ینقص وانما المرادرفع الحرج عما عسی ان یقع فیه خطأ فی الحکم لاختصاصهما بالعیدین وجواز احتمال وقوع الخطا فیهما ـ کذافی معارف السنن(6)

(4) کذافی سنن الکبری للبیہقی ص:۲۵۱ ج:۴ "باب الشھر یخرج تسعا وعشرین فیکمل صیامھم"

(5) کذافی شرح معانی الآثار ص:۳۵۷ ج:۱ "باب معنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شھرا عید لا ینقصان رمضان وذوالحجہ"

(6) معارف السنن ص:۳۴۸ ج:۵

باب ماجاء لكل اهل بلد رؤيتهم

نامحمد بن ابی حرملة اخبرنی كريب ان ام الفضل بنت الحارث بعثته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل عليّ هلال رمضان وانا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فی آخر الشهر فسألنی ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رايتم الهلال فقلت رايناه ليلة الجمعة فقال انت رايته ليلة الجمعة فقلت راه الناس (وفی رواية مسلم(1) فقلت نعم ورآه الناس) وصاموا وصام معاوية فقال لكن رايناه ليلة السبت فلانزال نصوم حتیٰ نكمل ثلاثين يوماً او نراه فقلت الاتكتفی برؤية معاوية وصيامه قال لاهكذا امرنا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ عليه وسلم۔

تشریح:۔

کریب مصغر ہے ام الفضل حضرت ابن عباس کی والدہ ہیں اور فضل ان کے بھائی ہیں۔

بعثته ای كريباً۔ واستهل بصيغة المجهول۔

فرأينا الهلال مسلم(2) میں ہے فرایت الہلال لیلۃ الجمعۃ یعنی رمضان ہفتہ کے دن سے شروع ہوا۔ فقال لکن رایناہ ای فقال ابن عباس رضی اللہ عنہ حتیٰ نکمل اکمال وتکمیل دونوں سے بنانا صحیح ہے۔

یہ حدیث بظاہر اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر اہل بلد کی رؤیت الگ الگ ہے ایک اہل بلد دوسرے اہل بلد کی رؤیت کے پابند نہیں ہیں امام ترمذی رحمہ اللہ نے اسی ظاہری مطلب کو دیکھ کر ترجمہ اخذ کیا ہے مگر یہ مطلب کہاں تک درست ہے؟ اس تحقیق میں جانے سے پہلے جو باتیں مُسلَّم ہیں انہیں بیان کرنا لازمی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ جو آبادیاں قریب ہیں وہاں اگر ایک جگہ چاند ثابت ہو جائے تو قرب وجوار کے

باب ماجاء لكل اهل بلد رؤيتهم

(1) صحیح مسلم ص: ۳۴۸ ج:۱ "باب بیان ان لکل بلد رؤیتہم وانہم اذا رؤا الہلال الخ" کتاب الصیام

(2) حوالہ بالا

دوسرے سکان اس کے پابند ہونگے جیسے مکہ اور جدہ مثلاً۔اس پر بھی اتفاق ہے کہ دور دراز علاقے وممالک والے اپنے اپنے اوقات کے مطابق نمازیں پڑھیں گے اور سحری وافطار کریں گے۔

اسی طرح نفس اختلاف مطالع میں بھی کوئی اختلاف نہیں کیونکہ بعض بلاد میں چاند نظر آنا اور بعض دیگر میں نہ آنا قمری مہینے کی تاریخ میں کمی بیشی عام مشاہدہ ہے۔

اختلاف اس میں ہے کہ آیا یہ اختلاف معتبر ہے شرعاً یا نہیں؟ بالفاظ دیگر دو یا دو سے زیادہ ایسے مطلع جو نفس الامر میں مختلف ہوں آیا انہیں شرعاً بھی مختلف سمجھا جائے یا یہ سب ایک ہی ہونگے کہ جس طرح شمسی اوقات تو مختلف ہوتے ہیں مگر تاریخ ساری دنیا میں ایک ہی ہوتی ہے تو کیا قمری تاریخ کا بھی یہی حکم ہے؟

تو ایک رائے یہ ہے کہ ہر مطلع کا الگ الگ اعتبار ہوگا کسی ایک مطلع کے لوگ دوسرے مطلع کی رؤیت کے پابند نہیں ہونگے یہ اکثر شافعیہ عکرمہ' قاسم' سالم اور امام اسحاق کی رائے ہے بلکہ امام ترمذی نے تو اس کے خلاف کوئی قول ذکر نہ کر کے اس پر اتفاق یا کم از کم اس کو اکثریت کی رائے ظاہر کرنے اور ترجیح دینے کی کوشش فرمائی ہے۔بعض فقہاء حنفیہ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ تمام بلاد خواہ قریب ہوں یا بعید چاند کے لحاظ سے کسی بھی ایک جگہ ومقام کی رؤیت عندالکل معتبر ہے بشرطیکہ رؤیت کا ثبوت شرعی طریقے سے ہوجائے یہ حنفیہ کی ظاہر الروایت اور اصل مذہب ہے۔ابن العابدین فرماتے ہیں۔

وھو المعتمد عندنا وعندالمالکیہ والحنابلة (3)

تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

قال القرطبی قد قال شیوخنا اذاکانت رؤیة الھلال ظاھرة قاطعة بموضع ثم نقل الی غیرہ بشھادة اثنین لزمھم الصوم ۔

عارضہ میں امام مالک کا قول ہے۔

ان اھل الیمن والمدینة یلزمھم العمل برؤیة اھل البصرة۔

---

(3) کذافی ردالمحتار مع حاشیہ ابن عابدین ص:۳۶۴ ج:۳ کتاب الصوم مکتبہ دارالکتب العلمیہ بیروت

اس سے معلوم ہوا کہ ابن عبدالبر نے پہلے قول پر جو اجماع نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بذل اور تحفہ میں بحوالہ نیل نقل ہے کہ:

ولا یلتفت الی ماقاله ابن عبدالبر من ان هذا القول خلاف الاجماع۔ (4)

تیسری رائے ابن الماجشون کی ہے کہ اختلاف تو معتبر ہے مگر اگر امام العام کی طرف سے اعلان ہوجائے یا اس کے یہاں ثابت ہوجائے تو اس کے زیر فرمان تمام بلاد میں چاند ثابت ہوجائے گا لان البلاد فی حقه کالبلد الواحد اذ حکمه نافذ فی الجمیع۔

یہ قابلِ ذکر آراء ہیں اس باب میں دیگر اقوال بھی ہیں مگر ان کا ذکر تطویل سے خالی نہیں ہوگا۔

حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ قدس سرہ کی تقریر میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی منقول کی گئی ہے کہ جہاں احتیاط کا تقاضا ہو وہاں اعتبار اختلاف کا کیا جائے گا مثلاً ہمارے روزے پورے نہیں ہوئے اور سعودیہ میں عید کا اعلان ہوگیا اور رویت ثابت ہوگئی تو ہمیں اپنے روزے پورے کرنے چاہئے الا یہ کہ یہاں بھی رویت ثابت ہوجائے اور رمضان میں ہم ان کے اعلان پر شروع کردیں گے کیونکہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ جمعہ عیدین اور حج اور رمضان میں مسلمانوں کی اجتماعیت مطلوب ہے اور وہ عدم اعتبار اختلاف میں بوجہ اکمل حاصل کی جاسکتی ہے بخلاف دوسرے مہینوں کے گویا اس اختلاف کا رخ دو یا زیادہ سے زیادہ تین ماہ رمضان شوال اور ذوالحجہ کی طرف ہے۔

تاہم پہلے قول کے مطابق اختلاف مطالع کے اعتبار میں متعدد اقوال ہیں کسی نے تین دن کی مسافت حد مقرر کی ہے کسی نے ایک ماہ کی کسی نے پانچ سو میل کی اور کسی نے ایک ہزار میل کی مساحت حد بعد کا لحاظ رکھا ہے لیکن مذکورہ تینوں اقوال اشکال سے خالی نہیں ہیں مثلاً پہلے قول میں غور کرنے سے بآسانی معلوم ہوتا ہے کہ اس بارے میں کوئی بھی تحدید قابلِ اطمینان اور تسلی بخش نہیں بن سکتی ہے کیونکہ برہان تطبیق سے یہ سب حد بندیاں فاسد ہوجاتی ہیں مثلاً جب ہم ایسے چار مواضع فرض کرلیں کہ یہ سب شرقی و غربی خط پر اس نہج سے واقع ہوں کہ دو دو تو آپس میں قریب ہوں جن کے درمیان فاصلہ کم وبیش تین میل ہو پھر ان چاروں میں سے دور کے

(4) دیکھئے نیل الاوطار للشوکانی ص: ۱۹۵ ج: ۴ "باب الہلال اذا راہ اہل بلدۃ ہل یلزم بقیۃ البلاد الصوم" کتاب الصوم

دو آپس میں اتنے فاصلہ پر ہوں جو مذکورہ حدود میں کسی بھی حد کے مطابق ہوں تو اسطرح ان دونوں کے مطالع الگ ہوئے اور جب ہم ان میں سے قریبین کا آپس میں یا ایک بعید کا دوسرے گروپ میں سے اقرب کا تقابل کرتے ہیں تو ان کا مطلع ایک ہو جاتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان دونوں جڑوے بلد کے درمیان مطلع بھی الگ الگ ہو۔ (تدبر) الا یہ کہ ہم اغماض کر کے یہ کہیں کہ مذکورہ حدود تحقیقی نہیں بلکہ تقریبی ہیں تو کچھ بات بن جائے گی۔

دوسرے قول پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ آج کل ٹیلی مواصلات کی وجہ سے زمین کے ایک گوشے کی خبر چندلمحات میں ساری روئے زمین پر پھیل سکتی ہے اگر ہم یہ کہیں کہ یہ خبر شہادت شرعی نہیں ہوتی ہے تو سوال یہ ہے کہ آج تو تقریباً ساری دنیا اسلامی وشرعی قاضیوں سے خالی ہے تو پھر کس شہادت پر اعتماد کیا جائے اور اگر ہم شہرت خبر واستفاضہ کو کافی مانیں تو لامحالہ آج کی نشریاتی اداروں میں سے جو نسبۃً قابل اعتماد ہیں ان کی خبر یا جو خبر بہت زیادہ مشہور ہو جائے اور غیر اختیاری طور پر مفید للیقین ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کی گنجائش ہونی چاہیے گو کہ یہ حکم دیگر شہادتوں کا ہرگز نہیں ہوسکتا ہے مگر رمضان کے چاند کا حکم تو دیگر شہادتوں کی طرح نہیں ہے تو اس میں نفس خبر بشرط اطمینان بنیاد بن سکتی ہے اور جب اس قسم کی خبروں کا اعتبار کریں گے تو مہینوں کے انتیس سے کم اور تیس سے زیادہ ہونے کا احتمال پیدا ہوگا جو کسی کا قول نہیں۔

ابن الماجشون کے قول پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اول تو آج کل امام العام نہیں ہے اور اگر حکومتوں کا اعتبار کیا جائے تو بارڈر کی ایک جانب ایک تاریخ ہوگی اور دوسری جانب دوسری ایک طرف روزہ ہوگا اور دوسری طرف عید ہوگی حالانکہ ان کا مطلع قرب کی وجہ سے بالاتفاق ایک ہے گو کہ اعتبارا الگ الگ کرنے میں کوئی حرج نہیں اس لئے ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔ والمسئلۃ مشکلۃ جداً اور اس کے اشکال میں کوئی شک نہیں مگر کوئی ایسا راستہ نکالنا بھی ضروری ہے جس سے اگر صحیح نتیجے تک رسائی ممکن نہ ہو تو اتنا ابہام بھی تو نہ رہے کہ جس سے جمعیت خاطر حاصل نہ ہوسکے اس لئے یہاں اولاً مذکور الصدر دونوں قولین کے دلائل پیش ہیں پھر جو صورت آسان تر ہوگی وہ پیش کی جائے گی وما توفیقی الا باللہ العظیم۔

اس بارے میں سب سے پہلے باب کی حدیث پر بحث کرنا مناسب ہے کہ آیا یہ ان لوگوں کی حجت

و دلیل بن سکتی ہے جو اختلاف مطالع کے اعتبار کے قائل ہیں یا نہیں؟

تو پہلے قول والے حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابن عباس نے اہل شام کی رؤیت پر عمل نہیں کیا اور عذر یہ پیش کیا کہ هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انکے پاس کوئی ایسی حدیث تھی جو اختلاف مطالع کے اعتبار کو اجاگر کرتی ہو۔

جبکہ فریق مخالف کہتا ہے کہ ابن عباس کے جواب کا یہ مطلب لینا ایک سرسری مفہوم ہے اس میں غور کرنے کی ضرورت ہے کہ اس جواب کا اصل مقصد کیا ہے؟ کیا یہاں کوئی مرفوع حدیث ہے بھی؟ اگر ہے تو وہ کونسی ہے؟ اور وہ کس کی حجت بن سکتی ہے نیز ابن عباس کا جواب قیاس سے بھی ہوسکتا ہے اور عذر کی بناء پر بھی پھر اتنے سارے احتمالات کے ہوتے ہوئے آپ کا استدلال کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

اس حدیث کے مطلب میں بعض حضرات نے تو یہ کہا ہے کہ جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت کریب سے پوچھا کہ آپ نے خود دیکھا ہے اور انہوں نے فرمایا کہ راہُ الناس اور اپنی رؤیت کی بات نہیں کی تو ابن عباس کا مطلب یہ ہے کہ جب آپ نے خود نہیں دیکھا ہے اور صرف خبر دیتے ہو تو آپ کی خبر ہمارے لئے حجت نہیں ہے کہ نہ تو یہ نقل شہادت ہے او نہ ہی نقل قضاء۔

لیکن یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ مسلم (5) ہی کی روایت میں حضرت کریب نے اپنی رؤیت کی تصریح کی ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اگرچہ رمضان کے بارے میں حضرت کریب کی شہادت وخبر تو قابل قبول تھی مگر چونکہ اس کا موقع جاچکا تھا یہ خبر پارینہ ہوچکی تھی کیونکہ یہ گفتگو رمضان کے اخیر میں ہورہی تھی اس لیے اس شہادت پر اب رمضان کے بجائے عید کا ترتب ہونا تھا اور نصاب شہادت پورا نہ ہونے کی صورت میں جب کسی شاہد کی گواہی کا اعتبار بوجوہ مذکورہ کر کے رمضان کا آغاز کردیا جائے تو گو کہ اس کے مطابق عید کرنا عند البعض تو جائز ہے مگر عند الآخرین عید کے لئے چاند دیکھنا ضروری ہے چاند نظر نہ آنے کی صورت میں اکتیسواں روزہ بھی رکھا جائے گا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی نظر اس فقہی جزئیہ پر تھی کہ یا تو ہم چاند دیکھ کر ہی عید کریں گے یا پھر اپنی

---

(5) كذا يظهر من قوله فرايت الهلال ليلة الجمعة صحیح مسلم ص: ۳۴۸ ج:۱

رؤیت کے مطابق روزے پورے کریں گے فلانزال نصوم حتیٰ نکمل ثلاثین یوماً اونراہ یعنی اگر چہ شام کی رؤیت کے مطابق یہ اکتیس بنے مگر ہمارے تو تیس ہی ہونگے دیکھئے اس میں رمضان کے آغاز کی کوئی بات نہیں فرمائی بلکہ عید کا مسئلہ بیان کیا۔

تیسرا مطلب اس کا یہ ہوسکتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ جواب اپنے اجتہاد اور قیاس سے دیا ہو کہ چونکہ شام اور مدینہ منورہ کے مطالع الگ الگ ہیں لہٰذا ہم آپ کی رؤیت کذائی کے پابند نہیں ہیں پھر اس صورت میں دوسرے ائمہ مجتہدین ان کے قیاس کے پابند نہیں ہونگے اور یہی وجہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کوئی حدیث ذکر نہیں فرمائی ہے۔

قاضی شوکانی (6) فرماتے ہیں کہ اگر یہ قول کسی حدیث کی طرف مشیر ہے تو وہ حدیث یہ ہوسکتی ہے۔

لاتصوموا حتیٰ تروا الهلال ولاتفطروا حتیٰ تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين۔ رواه الشيخان(7)

مگر دیکھنا یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب وہی بنتا ہے جو فریق اول کہتا ہے یا یہ فریق ثانی کی حجت بنتی ہے۔ شوکانی فرماتے ہیں۔

وهذا لايختص باهل ناحية على جهة الانفراد بل هو خطاب لكل من يصلح له من المسلمين فالاستدلال به على لزوم رؤية اهل بلد لغيرهم من اهل البلاد اظهر من الاستدلال به على عدم اللزوم لانه اذاراه اهل بلد فقد راه المسلمون فيلزم غيرهم مالزمهم۔

مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عباس کا اشارہ اس حدیث مذکور کی طرف ہے تو وہ تو اتحاد المطالع کی دلیل ہے کما بینہ نہ کہ اختلاف کی۔ وہ مزید لکھتے ہیں۔

ولوسلم توجه الاشارة فی كلام ابن عباس الى عدم لزوم رؤية اهل بلد لاهل بلد آخر

(6) نیل الاوطار ص: ۱۹۵ ج: ۴

(7) صحیح بخاری ص: ۲۵۶ ج: ۱ "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا رأیتم الہلال فصوموا واذا رأیتم فافطروا الخ" کتاب الصوم صحیح مسلم ص: ۳۴۷ ج: ۱ "باب وجوب صوم رمضان لرؤیۃ الہلال الخ" ولفظہ فان اغمی الخ

لکان عدم اللزوم مقیدا بدلیل العقل وهو ان یکون بین القطرین من البعد مایجوز معه اختلاف المطالع وعدم عمل ابن عباس برؤیة اهل الشام مع عدم البعد الذی یمکن معه الاختلاف عمل بالاجتهاد ولیس بحجة۔ کذافی تحفة الاحوذی۔

یعنی اگر ابن عباس کا یہ قول مشیر الی الحدیث ہے تو اس کا جواب گذر گیا کہ وہ اختلاف کی بجائے اتحاد المطالع کی دلیل ہے اور اگر یہ عمل بالاجتہاد ہو تو پھر یہ حجت نہیں ہے۔

لہٰذا ان کے قول کا یا تو وہی مطلب لیا جائے گا جو پہلے اور دوسرے نمبر پر بیان ہوا یا پھر ان کا اجتہاد دیگر مجتہدین کے خلاف حجت نہیں ہے۔

نوٹ:۔ یہ مسئلہ دور حاضر میں تیز مواصلات کی وجہ سے اہمیت اختیار کر گیا اس لئے اسلاف سے زیادہ تفاصیل مروی نہیں ہیں کہ اُس وقت اس کی حیثیت نزاع لفظی جیسی تھی۔ (تدبر وتفکر)

تقریبی حل:۔

ظاہر ہے کہ اس مندرجہ بالا بحث سے مسئلے کے حل میں کوئی پیش رفت نہ ہو سکی بلکہ صورتحال ابھی تک جوں کی توں ہے کہ اگر اختلاف مطالع کو معتبر نہ مانا جائے تو اس سے مہینہ کے ایام کا تشریعی حد سے کم یا زیادہ ہونے کا قوی امکان پیدا ہوتا ہے اور اگر اس کا اعتبار کیا جائے تو اس کی حد کیا ہونی چاہئے؟

تو اس کے حل میں کوئی حتمی بات اگر چہ متعذر بلکہ تقریباً ناممکن ہے تاہم کچھ کہنے سے پہلے چند اہم باتیں ذہن میں رہنی چاہئے۔

(۱)......جیسا کہ کلام شوکانی سے مترشح ہوتا ہے اس بارے میں سارے اقوال کا دارومدار قیاس واجتہاد پر ہے کیونکہ اگر کوئی صریح حدیث کسی کے پاس ہوتی تو وہ ضرور پیش کرتا واذ لیس فلیس۔

(۲)......دوسری بات یہ ہے کہ ان اقوال کا مدار احتیاط پر ہے کسی نے ایک صورت (اختلاف المطالع) کو احوط سمجھا اور کسی نے دوسرے پہلو (عدم اعتبار اختلاف المطالع) کو احوط کہا خاص کر حنفیہ نے تو احتیاط کی تصریح کی ہے۔

(۳)......فقہ حنفی میں مذکورہ دونوں باتوں کی گنجائش ہے کوئی قول خلاف مذہب نہیں ہے۔

(۴) بعض فتوے مرورِ زمانے کے ساتھ تبدیل ہو جاتے ہیں یعنی جن کا تعلق حالات سے ہو۔

(۵) چاند کبھی بھی کسی مقدار پر جمتا اور رکتا نہیں ہے بلکہ نصف شہر تک بڑھتا ہے اور پھر گھٹنا شروع ہو جاتا ہے پھر نئے ماہ کی ابتداء سے پھر بڑھنے لگتا ہے اور یہ عمل تدریجی اور دھیمی رفتار سے جاری رہتا ہے اور اس فرق کا احساس گھنٹوں میں بھی کیا جا سکتا ہے مثلاً اگر مشرقی جانب میں چاند نظر آ جائے تو دو تین گھنٹے آگے چل کر مغرب کی جانب اس کی مقدار میں کافی فرق آ جاتا ہے لہٰذا اگر بنگلہ دیش یا پاکستان میں چاند نظر آ جاتا ہے تو سعودی عرب میں ضرور نظر آ جانا چاہئے بلکہ ایسا تو ہو سکتا ہے کہ مغربی علاقوں میں نظر آ جائے مگر مشرقی میں بوجہ باریکی کے نہ دیکھا جا سکے۔

ان باتوں کو ملحوظ رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ ابن الماجشون کے قول کے مطابق اعلان تو سرکاری معتبر ہونا چاہیے تا کہ ان موقعوں پر شریعت کو جو اجتماعیت پسند و مطلوب ہے اس پر اثر نہ پڑے مگر اس میں شرط یہ ہے کہ حکومت ذمہ دار ہو ورنہ تو یہ کام پھر علماء کی ذمہ داریوں میں آتا ہے۔ آج کل علماء کی تفریق آراء و عقائد کی بناء پر چونکہ افراتفری کا قوی امکان ہے اس لیے حکومتی اعلان کو اہمیت زیادہ ہونی چاہیے الا یہ کہ اس میں غلطی کا امکان غالب ہو۔

پھر حکومت کو چاہیے کہ احتیاطاً وہ رؤیت ہلال کا انتظام رمضان کے لئے ملک کے مغربی حصے میں کر لیا کرے اور عید کا چاند دیکھنے کے لئے مشرقی حصے میں تا کہ شک کی کوئی صورت باقی نہ رہے۔

اگر کسی دوسرے ملک سے دیکھنے کی اطلاع ملتی ہے تو رمضان میں تو اس پر عمل کیا جانا چاہیے اور اسی پر اعتماد کر کے روزہ رکھ لینا چاہیے مگر عید کا چاند خود یعنی اپنے ہی ملک میں دیکھنا چاہیے کسی اور ملک کی رؤیت پر خاص کر کہ جب وہ مغرب کی جانب ہو اعتماد نہیں کرنا چاہیے اگر چہ روزے اکتیس ہو جائیں گویا یہ زیادتی شروع کی جانب ہے نہ کہ اخیر کی جانب لہٰذا مہینہ بدستور تیس کا ہی رہے گا۔

جو لوگ دونوں ملکوں کے بارڈر کے آس پاس رہتے ہیں ان کو بھی یہی اصول اپنانا چاہیے یعنی ان دونوں ملکوں میں جو پہلے رمضان کا اعلان کرے اسی کے مطابق شروع کرنا چاہئے مگر عید میں اپنے ملک کے اعلان کا انتظار کرنا چاہئے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مغرب والے مشرق کی رؤیت پر اعتماد کر سکتے ہیں مگر مشرق والوں کو عید میں مغرب کی رؤیت پر اکتفاء نہیں کرنا چاہیے۔

آج کل لندن کے علماء میں جو دو رائے پائی جاتی ہیں کہ آیا وہ مراکو (مراکش) کے ساتھ عید کریں یا سعودیہ کے ساتھ؟ تو میرے خیال میں چونکہ وہ لوگ اگر چہ قریب تو مراکش کے ہیں لیکن چونکہ وہ سعودیہ سے مغرب کی سمت میں واقع ہیں اوران کا ٹائم دنیائے اسلام سے پیچھے ہے اس لئے وہ ان دونوں ممالک میں سے بلکہ کسی بھی اسلامی ملک کی رؤیت پر اعتماد کر سکتے ہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء مایستحب علیه الافطار

قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم "من وجد تمراً فلیفطر علیه ومن لافلیفطر علی ماء فان الماء طهور" ای بالغ فی الطهارة فیبتدأ به تفاؤلاً بطهارة الظاهر والباطن۔

تشریح:۔

یہ امر عند الجمہور استحباب کے لئے ہے اور شارع کی اصل غرض یہ ہے کہ افطاری حلال چیز اور بلا تکلف بآسانی جو شے میسر و دستیاب ہو' کے ساتھ ہونی چاہیے پس اگر وہ چیز کھجور ہے تو یہ بہت ہی اچھا ہے ورنہ تو پھر پانی باقی اشیاء کی نسبت افضل ہے۔

ابن حزم فرماتے ہیں کہ تمر ملنے کی صورت میں اس کا استعمال واجب ہے ورنہ پانی ہی واجب ہوگا کسی اور چیز سے روزہ کھولنے سے آدمی عاصی ہوگا اگر چہ روزہ ہو جاتا ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب دینے کے لئے امام بخاری (1) نے اپنی صحیح میں باب باندھا ہے "باب مایفطر بماتیسر بالماء وغیرہ" پھر اس میں عبداللہ بن اوفیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے۔

باب ماجاء مایستحب علیه الافطار

(1) صحیح بخاری ص:۲۶۲ ج:ا کتاب الصوم

قال: سرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو صائم فلما غربت الشمس

قال انزل فاجدح لنا۔

یعنی ستو پانی میں گھول کردو۔

اگر تمر یا پانی کا استعمال لازمی ہوتا ہے تو ستو گھولنے کا حکم نہ فرماتے۔

پھر مذکوہ شیئین کے استعمال کی حکمت میں شراح لکھتے ہیں کہ چونکہ مدینہ منورہ میں یہ دو چیزیں بآسانی دستیاب تھیں اور روزہ سے معدہ خالی ہوجاتا ہے اور ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

ومن خواص التمر انہ اذا وصل الی المعدۃ ان وجدھا خالیۃ حصل بہ الغذاء

والا اخرج ماھناک من بقاء الطعام۔بذل (2)

یعنی ایک تو یہ ہاضم ہے دوسرے یہ منہضم ہے اور غذاء ہے لہٰذا اس سے ضعف جلدی دور ہوجاتا ہے نیز کھجور کو ایمان سے حلاوت میں ایک گونہ مناسبت بھی ہے کما قال الشوکانی (3) اور آنکھوں کے ضعف کی وجہ سے بینائی میں بھی یہ مفید ہے تاہم اطباء جو لکھتے ہیں کہ میٹھی چیز سے بینائی کمزور ہوجاتی ہے تو اس کا جواب صاحب بذل نے دیا ہے کہ وہ زیادہ کھانے کی صورت پر محمول ہے کم کھانے سے تو فائدہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگلی روایت میں ''فتمیزات'' کا لفظ تصغیر کے ساتھ آیا ہے جبکہ ایک روایت میں تو تین کھجوروں کی تصریح ہے۔(4) اسی طرح اس سے عصیان کی مرارت اور بھوک کی مرارت بھی زائل ہوجاتی ہے۔طیبی فرماتے ہیں کہ یہ مانع عبادت کے لئے بھی مزیل ہے' ابن العربی فرماتے ہیں کہ یہ افضل المطعومات ہے اور پانی افضل المشروبات ہے لہٰذا یہ افضل العبادات کے جلب کا سبب بنیں گے اس لئے اللہ فرماتے ہیں وانزلنا من السماء ماء طھوراً (5) لہٰذا کھجور کے بعد پانی اس کا متبادل بنادیا گیا نیز پانی سے جگر کی حرارت کم ہونے میں بھی فائدہ ہوتا ہے اس

---

(2) بذل المجھود ص:۳۴۹و۳۵۰ ج:۳ ''باب مایفطر علیہ'' کتاب الصیام

(3) کذا فی نیل الاوطار ص:۲۲۱ ج:۴ ''باب کراھۃ الوصال'' کتاب الصوم

(4) رواہ ابویعلی فی مسندہ ص:۱۷۷ ج:۳ رقم حدیث:۳۲۹۲ عن انس قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ان یفطر علی ثلاث تمرات اوشیء لم تصبہ النار

(5) سورۃ الفرقان آیت:۴۸

میں ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ آدمی جلد نماز کے لئے فارغ ہوسکتا ہے بخلاف دوسری اشیاء کے نیز ان دونوں میں آگ کی آمیزش بھی نہیں ہے، مذکورہ اور نہ جانے دیگر کتنے ایسے فوائد وحکم ہونگے کی بناء پر "باب ماجاء فی الصدقة علی ذی القرابة " کی حدیث میں تمر کو برکتہ سے تعبیر کیا گیا ہے "اذا افطر احدکم فلیفطر علی تمر فانه برکة" ای ذو برکة و خیر کثیر۔

اس باب کی سب ہی احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ افطار میں ترتیب کے لحاظ سے کھجور پانی پر مقدم ہے پھر تازہ کھجور خشک سے بہتر ہے کمافی الروایۃ الآتیۃ:

" کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یفطر قبل ان یصلی علی رطبات فان لم تکن رطبات فتمیرات فان لم تکن تمیرات حسا حسوات من ماء "۔

جولوگ اس بات کے قائل ہیں کہ گرمی کے موسم میں پانی کجھور سے پہلے پینا چاہیے اسی طرح جن حضرات کا یہ کہنا ہے کہ مکہ مکرمہ میں زمزم تمر پر مقدم ہے یا مخلوط کر لینا چاہیے تو ان کا قول مذکورہ حدیث کی ترتیب کے خلاف ہونے کی بناء پر بلاسند سمجھا جائے گا ملاعلی قاریؒ مرقات میں فرماتے ہیں۔

وقول من قال السنة بمكة تقديم ماء زمزم على التمر او خلطه به فمردود بانه خلاف الاتباع وبانه صلى اللّٰه عليه وسلم صام عام الفتح اياماً كثيرة ولم ينقل عنه انه خالف عادته التى هى تقديم التمر على الماء ولو كان لنقل۔ (كذافى التحفة)

باب ماجاء ان الفطر یوم تفطرون والاضحی یوم تضحون

الصوم یوم تصومون والفطریوم تفطرون والاضحی یوم تضحون (الحدیث)

تشریح:۔

مذکورہ روایت ابن العربی نے محمد بن اسحاق اور واقدی دونوں سے الگ الگ سندوں کے ساتھ ذکر فرمائی ہے اور کہا ہے۔

الواقدی ومحمد بن اسحاق امامان عظیمان ثقتان قویان ومحمد بن اسحاق اکبر من محمد بن عمر فلاوجہ لتضعیف القوی ولاصلاح فی تجریح المعدل۔

تاہم ابوداؤد(1) اور ابن ماجہ(2) دونوں نے جزء اول یعنی ''الصوم یوم تصومون ''کو ذکر نہیں کیا ہے شاید امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اسی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اس حدیث کے مطلب میں قابل ذکر اقوال دو ہیں ایک امام ترمذی نے خود ذکر فرمایا ہے۔

وفسر بعض اھل العلم ھذاالحدیث فقال انمامعنی ھذاالصوم والفطر مع الجماعۃ وعظم الناس ۔

معارف میں ہے۔وعظم الناس بضم العین وسکون المعجمۃ ای اکثرھم وعامتھم ۔جبکہ تحفہ میں ہے۔ بکسر العین وفتح الظاء ای کثرۃ الناس۔

پھر اس میں دو احتمال ہیں۔ایک یہ کہ اگر لوگوں نے کوشش کے باوجود چاند نہیں دیکھا اور شعبان کے تیس(۳۰) ایام پورے کر لئے اور پھر عید کا چاند بھی نہ دیکھ سکیں اور رمضان کے بھی تیس روزے پورے کر لئے بعد

باب ماجاء ان الفطر یوم تفطرون والاضحی یوم تضحون

(1) ابوداؤد ص:۳۲۵ ج:۱ ''باب اذا اخطأ القوم الہلال'' کتاب الصوم

(2) ابن ماجہ ص:۱۲۰ ''باب ماجاء فی شہری العید'' ابواب الصیام

میں پتہ چلا کہ حساب میں غلطی ہوئی ہے اور پہلا یا دوسرا مہینہ تو انتیس کا تھا اسی طرح اگر حج میں اجتہادی غلطی ہوئی اور بعد میں پتہ چلا کہ وقوف عرفہ دس کو واقع ہوا ہے تو اس میں کچھ گناہ اور اعادہ نہ ہوگا بلکہ وہی وقوف عرفہ معتبر ہوگا اور اسی عمل کو صحیح سمجھا جائے گا۔

امام خطابی اس حدیث کے ضمن میں فرماتے ہیں۔

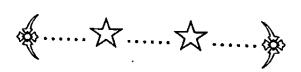
"ان الخطأ مرفوع عن الناس فیما کان سبیله الاجتهاد"۔(3)

دوسرا احتمال یہ ہے کہ احتیاط سمجھ کر یوم الشک کا روزہ نہ رکھا جائے بلکہ لوگوں کے ساتھ مل کر روزہ رکھا جائیگا۔

تاہم جو شخص اکیلا چاند دیکھ چکا اور اس کی گواہی رد ہوگئی تو عند الجمہور وہ شخص خود روزہ رکھے گا۔

شوکانی نے امام محمد حضرت عطاء اور حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ وہ شخص بھی عام لوگوں کے حکم میں داخل ہے اس کو بھی روزہ نہ رکھنا چاہئے اسی پر قیاس کر کے حج یعنی وقوف عرفہ کا حکم ہے۔

دوسرا قول اس حدیث کے متعلق یہ ہے کہ چاند کا اعتبار حساب المنازل سے نہیں بلکہ دیکھنے سے ہوگا جس کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے اس کا حاصل وخلاصہ یہ ہے کہ کوئی ماہر فلکیات اپنا حساب کر کے سواد اعظم سے الگ رہنے کی کوشش نہ کرے کہ اکیلا روزہ رکھتا ہے عید کرتا ہے اور عرفات پر جاتا ہے یا اپنے ساتھ کچھ لوگوں کو ملا کر اجتماعیت کو منتشر کرتا ہے بلکہ وہ دوسرے لوگوں کے ساتھ رہے نفس الامر اور حقیقت میں تاریخ کوئی بھی ہو مگر عند الشرع وہی تاریخ معتبر ہوگی جس کو عام مسلمان صحیح سمجھتے ہیں۔

(3) کذا فی معارف السنن ص: ۳۵۷ ج: ۵

باب ماجاء اذااقبل اللیل وادبر النهار فقد افطر الصائم

قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اذااقبل اللیل وادبر النهار وغابت الشمس فقد افطرت۔

تشریح:۔

"اذااقبل اللیل" یعنی جب مشرق کی طرف سے اندھیرا آنے لگے۔

"وادبر النهار" یعنی جب مغرب کی جانب موجود دن کی روشنی ختم ہو جائے۔

"وغربت الشمس" یعنی جب سورج مکمل غروب ہو جائے۔

بظاہر اس تیسرے جملے کی ضرورت نہ تھی مگر طیبیؒ نے اس کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ کوئی یہ تو ہم کر سکتا تھا کہ مکمل غروب آفتاب شرط نہیں ہوگا بلکہ بعض کی غیوبت بھی کافی ہوگی اسے دفع کرنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ عموماً تو یہ تینوں اشیاء ایک دوسرے کے ساتھ لازم ہی رہتی ہیں مگر کبھی کبھار کسی عارض کی وجہ سے مغرب کی روشنی ختم ہو کر مشرق سے اندھیرا دکھائی دیتا ہے حالانکہ سورج ابھی غروب نہیں ہو چکا ہوتا ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تیسرا جملہ ارشاد فرما کر واضح کر دیا کہ عارضی اندھیرا مثلاً بادل وغیرہ کی وجہ سے چھائی ہوئی تاریکی معتبر نہیں ہے بلکہ اصل اعتبار سورج کے غروب کو ہے۔(1)

"فقد افطرت" یہ صیغہ واحد مذکر مخاطب کا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ دخلت فی وقت الفطر جیسے کہ انجد اس شخص کی بابت کہا جاتا ہے جو نجد میں داخل و مقیم ہو جائے۔ صحیحین (2) کی روایت ہے ''فقد افطر الصائم'' اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ دخل فی وقت الفطر یعنی روزہ کھولنے کا وقت یہی ہے شعبہ کی روایت میں

باب ماجاء اذااقبل اللیل وادبر النهار فقد افطر الصائم

(1) دیکھئے فتح الباری ص:۱۹۶ ج:۴ ''باب متی یحل فطر الصائم'' کتاب الصوم

(2) صحیح بخاری ص:۲۶۲ ج:۱ ''باب متی یحل فطر الصائم'' کتاب الصوم۔ صحیح مسلم ص:۳۵۱ ج:۱ ''باب بیان وقت انقضاء الصوم وخروج النهار''

اس معنی کی تائید پائی جاتی ہے "فقد حل الافطار" طیبی فرماتے ہیں۔

"ویمکن ان یحمل الاخبار علی الانشاء اظهاراً للحرص علی وقوع المامور"۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اپنے بندوں کی عاجزی پسند ہے۔

بعض حضرات نے اس حدیث کا مطلب اس طرح سمجھا ہے کہ جب غروب ہو جائے تو روزہ حکماً افطار ہوگیا چاہے اسے کھولا جائے یا نہ کھولا جائے کیونکہ رات روزہ کے لئے ظرف نہیں ہے شرعاً۔ لیکن ابن خزیمہ نے اس قول کو رد کیا ہے وہ فرماتے ہیں۔

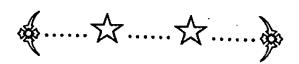
"فقد افطر الصائم لفظ خبر ومعناه الامر ای فلیفطر الصائم"۔

یعنی یہ مطلب نہیں کہ روزہ خود بخود ختم ہوگیا اور افطار ہوگیا بلکہ اسے کھولا جائے تاہم ابن تیمیہؒ سحری تک وصال کے قائل ہیں۔

اعتراض:۔ صحیحین (3) میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے۔

لاتواصلوا فأیکم اراد ان یواصل فلیواصل حتیٰ السحر الخ۔

یہ حدیث بظارہ فقد افطر الصائم سے معارض ہے کیونکہ ابن خزیمہ اور طیبی وغیرہ نے تو اسے بمعنی انشاء وامر بنایا ہے جبکہ مذکورہ حدیث میں سحری تک روزہ رکھنے کی اجازت واباحت مصرح ہے؟

جواب:۔ باب کی حدیث اس شخص کے لئے ہے جو سحری تک وصال کا ارادہ نہیں رکھتا ہے جبکہ ابوسعید الخدریؓ کی حدیث صرف ایسے شخص کے لئے مبیح ہے جو سحری تک وصال کا مرید ہو فلا تعارض۔

(3) صحیح بخاری ص:۲۶۴ ج:۱ "باب الوصال الی السحر" کتاب الصوم وفی صحیح مسلم لم اجده واللہ اعلم ولکن رواه ابوداؤد فی سننه ص:۳۲۹ ج:۱ "باب فی الوصال" کتاب الصیام۔ الحفی عفی عنه

باب ماجاء فی تعجیل الافطار

قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لایزال الناس بخیر ماعجلوا الفطر۔

تشریح:۔

نسائی (1) اور ابوداؤد (2) میں اس طرح ہے۔

" لایزال هذا الدین ظاهراً ماعجل الناس الفطر ان الیهود یؤخرون"۔

اس میں شک نہیں کہ جب تک دین غالب اور ظاہر رہے گا اس وقت تک خیر و برکت باقی و جاری رہے گی گویا قوام دین ملزوم اور اس پر ترتب خیر لازم ہے۔

"ماعجلوا الفطر "مراد لفظاً اگرچہ خاص ہے مگر مراد متکلم عام ہے جیسا کہ محشی نے لمعات سے نقل کیا ہے کہ" فیه اشارة الی ان الدین وغلبته فی مخالفة اعدائه" اور یہی اشارہ مسند احمد (3) کی روایت میں اس جملہ"واخروا السحور" سے بھی ملتا ہے کاش کہ آج کے وہ متجددین جو نام نہاد امن کی باتیں کر رہے ہیں اور اسلام کے اجزاء تسلسل کے ساتھ مریض قرار دیکر غیر اہم سمجھتے ہیں بلکہ انہیں عالمی امن کے لئے اور مسلمانوں کے لئے خطرہ کا پیش خیمہ کے طور پر پیش کر رہے ہیں اگر ان کو اس حدیث پاک میں بیان شدہ فلسفہ سمجھ میں آجاتا تو وہ شاید محسوس کرتے کہ اسلام کی بالادستی اور خیر و برکت مغرب کے قریب جانے اور ان کے آگے جھکنے سے نہیں بلکہ ڈٹ جانے سے ہی ممکن ہے پھر وہ امن کے لئے انٹرنیشنل مذہب بنانے کا نہ سوچتے۔

باب کی اگلی حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عمل بالسنۃ اور اعداء اللہ کی مخالفت نہ صرف خیر کا موجب وسبب ہے بلکہ یہ محبوبیت کی بھی علت ہے۔اللہ عزوجل نے فرمایا۔

باب ماجاء فی تعجیل الافطار

(1) رواہ النسائی بمعناہ ج:ا ص:۳۰۴ "قدر مابین السحور وبین صلوٰۃ الصبح" لفظہ لابی داؤد

(2) سنن ابی داؤد ص:۳۲۸ ج:ا "باب مایستحب من تعجیل الفطر" کتاب الصیام

(3) مسند احمد ص:۱۷ ج:۸ رقم حدیث:۲۱۳۷۰

قل ان کنتم تحبون اللّٰہ فاتبعونی یحببکم اللّٰہ ۔(4)

تعجیل الفطر تمام انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے طیالسی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کی تخریج کی ہے۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: انا معشر الانبیاء امرنا ان نعجل الافطار ونؤخر سحورنا ونضع ایماننا علی شمائلنا فی الصلاۃ۔

(تحفہ نقلا عن سراج السرہندی)

تعجیل فطر میں کئی حکمتیں اور فائدے ہیں۔ بذل المجہود(5) میں ہے۔

قال الحافظ قال المهلب والحكمة فی ذالك ان لایزاد فی النهار من اللیل ولانه ارفق بالصائم واقوی له علی العبادة۔

عارضہ میں ہے کہ جس طرح نماز میں زیادتی صحیح نہیں اسی طرح روزے میں بھی صحیح نہیں اس لئے ملا علی قاری نے ان لوگوں کا قول رد کردیا ہے جو عشاء تک تادیب نفس کی غرض سے مواصلت کے قائل ہیں اور اس تاخیر کو غیر مضر قرار دیتے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

اقول بل یضره حیث یفوته السنة وتعجیل الافطاربشربة ماء لاینافی التادیب والمواصلة مع ان فی التعجیل اظهار العجز المناسب للعبودیة ومبادرة الی قبول الرخصة من الحضرة الربوبیة۔(تحفه)

تاہم اس تعجیل کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تو معارف میں ہے۔

اتفق الامة والائمة علی استحبابهما (ای تعجیل الفطر وتاخیر السحور)

پھر غروب کا ثبوت اپنے مشاہدہ سے بھی معتبر ہے دو عدلین بلکہ ایک عدل کی خبر بھی کافی ہے۔

بذل(6) میں ہے۔

---

(4) سورۃ آل عمران آیت:۳۱

(5) بذل المجہود ص:۳۴۹ ج:۳ ''باب ما یستحب من تعجیل الفطر''

(6) حوالہ بالا

"واتفق العلماء علی ان محل ذالك اذاتحقق غروب الشمس بالرؤیة اوباخبار عدلین وکذاعدل واحد فی الارجح"۔

عارضۃ الاحوزی میں ہے۔

"اتفق العلماء علی ان قول المؤذن الواحد مقبول فی وقت الصلاۃ' وفی الفطر والامساك للصوم قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتیٰ ینادی ابن ام مکتوم"۔

تنبیہ ا:۔ یہ بات عارضہ میں "باب لایقدم الشهر بیوم ولابیومین" کے ذیل میں مسئلہ نمبر ۹ میں کہی گئی ہے۔

تنبیہ ۲:۔ آج کل بڑے شہروں میں چونکہ مؤذن غروب کا مشاہدہ نہیں کرتا ہے بلکہ کر بھی نہیں سکتا ہے وہ مسجدوں میں لگے ہوئے نقشہ پر اکتفاء کرتا ہے اس لئے یہاں اذان میں وقت مقررہ کا اعتبار ہوگا گو کہ احتیاطاً اسے کچھ تاخیر کر لینی چاہیے۔

تنبیہ ۳:۔ اگر لیپ سال کی وجہ سے ان نقشوں میں کچھ فرق آتا ہے تو پھر ان کے شائع کرنے والوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کا تدارک وقفہ وقفہ سے کرلیا کریں۔

تیسری حدیث میں یہ آخری حصہ قابل غور ہے۔

"قالت ایهما یعجل الافطار ویعجل الصلوٰۃ قلنا عبداللّٰہ بن مسعود قالت هکذا صنع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم والآخر ابوموسی"۔

کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دوسرے نام کا انتظار کئے بغیر ہٰکذا الخ فرمایا اس کی وجہ حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر یہ تشبیہ دونوں کے ناموں کے بعد آجاتی تو اشتباہ پیدا ہوتا کہ آیا وہ دونوں کی تحسین کرنا چاہتی ہیں یا ایک کی' اور کس والے شخص کی۔ تدبر۔

پھر اس حدیث ثالث میں "ویعجل الصلاۃ" کے بارہ میں ابوطیب سندھی فرماتے ہیں۔

الظاهر ان المراد صلاۃ المغرب ویمکن حملها علی العموم۔

اشکال:۔ ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کیوں تاخیر فرماتے؟

حل:۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا عمل عزیمت پر تھا جبکہ ابوموسی رضی اللہ عنہ کا رخصت پر ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ تب ہوگی جب انکا اختلاف فعلی ہو لیکن اگر قولی ہو" فیحمل علی ان ابن مسعود اختار المبالغة فی التعجیل وابوموسی اختار عدم المبالغة فیه والا فالرخصة متفق علیها عندالکل والاحسن ان یحمل عمل ابن مسعود علی السنة وعمل ابی موسی علی بیان الجواز"۔(تحفہ)

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں چونکہ مطالع میں فرق ہوتا ہے بعض جگہوں میں غروب وطلوع کا اندازہ وفیصلہ آسان ہوتا ہے جبکہ اس کے برعکس بعض دیگر مقامات میں یہ پریشانی ہوتی ہے ایسے مقام کے لوگوں کو احتیاطاً افطار میں کچھ تاخیر اور سحری میں ذرا جلدی بند کرنا چاہئے تو ممکن ہے کہ یہ دونوں بزرگ دو الگ الگ ایسے مقامات پر رہائش پذیر ہوں جہاں ایک مطلع صاف اور دوسرا مغموم رہتا ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تاخیر السحور

عن زید بن ثابت (رضی الله عنه) قال تسحرنا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم قمنا الی الصلوة قال قلت کم کان قدر ذالك؟ قال قدر خمسین آیة۔ الحدیث

تشریح:۔

سحور، بفتح السین هو مایتسحر به من الطعام وبالضم مصدر جیسے طہور کے بارے میں گذرا ہے۔

قال قلت یعنی حضرت انسؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ سے پوچھا کم کان قدر ذالک بخاری (1) کی روایت میں ہے۔

باب ماجاء فی تاخیر السحور

(1) صحیح بخاری ص:۲۵۷ ج:۱ "باب قدر کم بین السحور وصلاۃ الفجر" کتاب الصوم

"کم کان بین الاذان والسحور۔ قال ای زید بن ثابت قدر خمسین آیة"۔
یعنی درمیانی آیات وقراءت لفظ "قدر" مرفوع پڑھنا بھی صحیح ہے اور منصوب بھی اول بناء برخبریت مبتدا اور دوم بناء برخبریت کان جو حضرت زید کے جواب میں مقدر ہے۔
معلوم نہیں کہ حافظ ابن حجرؒ نے کیوں یہاں تحیر کا اظہار فرمایا ہے کما نقلہ فی العرف الشذی کہ سحر اور نماز کے درمیان بہت کم وقت بناتے ہیں۔
اس باب میں دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔(۱) نفس سحور کی شرعی حیثیت۔ (۲) اس کی تاخیر کا حکم۔ امام ترمذی نے اسی دو پر مسئلہ کے لئے باب باندھا ہے۔
مسئلہ اولی کے بارے میں بذل میں ہے۔

قال الشوکانی (2) وقد نقل ابن المنذر الاجماع علی ندبیة السحور انتهی ولیس بواجب بماثبت عنه صلی الله علیه وسلم وعن اصحابه انهم واصلوا وقال فی البدائع یسن للصائم السحور لماروی عمرو بن العاص رضی الله عنه مرفوعاً انه قال فصلاً بین صیامنا وصیام اهل الکتاب اکلة السحر۔

ایک حدیث (3) میں اس کو "الغداء المبارک" سے تعبیر فرمایا ہے لکونه یقوی علی الصوم وینشط له ویخفف المشقة فیه۔

ابن العربی نے عارضہ میں کچھ دیگر وجوہات بھی بیان فرمائی ہیں۔
ان الله سبحانه رحمنا کمابیناه فی الاحکام باباحة اکل اللیل بعد ان کان حراماً علینا اذانمنا کما کان علی اهل الکتاب من قبلنا رحمة لنا لقدرنا وتمیزاً لمنزلتنا' وتشریفاً فی حرمة نبینا' فمن لم یفعل ذالك ولو بجرعة ماء فلیس منا۔
خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پانچ اہم وجوہ کی بناء پر سحری کھانا افضل واحسن ہے۔ (۱) قبول الرخصة

(2) کمافی نیل الاوطار ص:۲۲۲ ج:۴ "الحث علی السحور" کتاب الصوم
(3) کذافی روایة النسائی ص:۳۰۴ ج:۱ "تسمیة السحو رغداء" کتاب الصیام

(۲) اقامۃ السنۃ (۳) مخالفت اہل کتاب (۴) عبادات پر تقوی اور قدرت (۵) بھوک وغیرہ سے فارغ البال ہونا۔ اگر چہ ایک صحیح حدیث میں صیغہ امر کا آیا ہے تسحروا فان فی السحور برکۃ (4) مگر بالا جماع یہاں وجوب مراد نہیں ہے کما مر۔

مسئلہ ثانیہ کے متعلق بذل المجہود میں بدائع کے حوالہ سے ہے۔

"والسنة فيه التاخير فانه روى عنه صلى الله عليه وسلم انه من سنن المرسلين وفى رواية من اخلاق المرسلين"۔

طیالسی (5) کی روایت پیچھے گذری ہے۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: انامعشر الأنبياء امرنا ان نعجل افطارنا ونؤخر سحورنا" الخ۔

باب کی حدیث بھی اس مقصد میں صریح ہے۔

یہاں بعض احادیث میں بظاہر تعارض سا معلوم ہوتا ہے کہ آیا طلوع فجر کے بعد بھی سحری کھانے کی گنجائش ہے یا نہیں اس پر بحث انشاء اللہ تعالی اگلے باب میں ہوگی۔

مسئلہ:۔ مذکورہ باب کی حدیث سے رمضان میں فجر کی نماز تغلیس میں پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے عرف الشذی اور معارف میں ہے "وعليه العمل من مشائخنا بديوبند" "تفصیل مواقیت میں گذری ہے۔

(4) کذا فی روایۃ البخاری ص:۲۵۷ ج:۱ "باب برکۃ السحور من غیر ایجاب الخ"

(5) ایضاً رواہ البیہقی فی الکبری ص:۲۳۸ ج:۴ "باب ما یستحب تعجیل الفطر وتاخیر السحور" کتاب الصیام

باب ماجاء فی بیان الفجر

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال کلوا واشربوا ولایھدینکم الساطع المصعد وکلوا واشربوا حتیٰ یعترض لکم الاحمر۔

وقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لایمنعکم من سحورکم اذان بلال ولاالفجر المستطیل ولکن الفجر المستطیر فی الافق"۔

رجال:۔

(ملازم بن عمرو) بن عبداللّٰہ بن بدر صدوق من الثامنۃ کذافی التقریب وقال ابن معین وابوذرعۃ والنسائی ثقۃ۔

(عبداللّٰہ بن النعمان) السحیمی الیمامی مقبول من السادسۃ کذافی التقریب وقال فی الخلاصۃ وثقہ ابن حبان۔☆

تشریح:۔

"ولایھیدنکم" بفتح اولہ وکسر الھاء وبالدال من ھادہ یھیدہ ھیداً وھو الزجر اذا ازعجہ وحرکہ اس کے متعدد معنی ہیں گھبراہٹ میں ڈالنے ہلانے جھڑکنے باز رکھنے اور ڈانٹنے کے معنی دیتا ہے یہاں مناسب معنی یہ ہے کہ تمہیں گھبراہٹ میں مبتلا نہ کرے اور کھانے پینے سے باز نہ رکھے۔

"الساطع" والسطوع اللمعان، روشنی۔ خطابی فرماتے ہیں سطوعہ ارتفاعہ مصعداً۔

"المصعد "الاصعاد الارتفاع اونچی زمین یانفس بلندی کی طرف جانے کو کہتے ہیں یہاں بمعنی مرتفع کے ہے قوت المغتذی میں ہے "المصعد کمسلم"۔

ترجمہ:۔ بلندی کی طرف چڑھتی ہوئی روشنی تمہیں خوف زدہ نہ کرے (کہ سحری چھوڑ دو کیونکہ یہ فجر کاذب ہے) بلکہ شفق احمر تک کھاتے پیتے رہو (یعنی صبح صادق تک)۔

ایک مرفوع حدیث (1) میں فجر کی دو قسمیں بیان فرمائی گئی ہیں ایک کو مستطیل کہا گیا ہے اور اس کو ذنب السرحان بھیڑیا کی دم سے بھی تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ یہ اس روشنی کو کہتے ہیں جو رات کی آخری حصے میں مشرق سے نکل کر افق سے وسط آسمان کی طرف لمبائی میں بھیڑیا کی دم کی طرح بلند ہوتی ہے اور پھر کمزور ہو کر ختم ہو جاتی ہے ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

وھو (ای الفجر) قسمان بیاض یاخذ طولاً وھو یسمی ذنب السرحان لکذبه وخدعته فی انه نهار۔

اس کے بارے میں حضرت عبدالرحمٰن بن محاسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

الفجر فجران فاما المستطیل فی السماء فلایمنع السحور ولاتحل فیه الصلاة

دوسری قسم اس کو فجر صادق کہتے ہیں۔

والثانی یسمی الفجر حقیقة واشتقاقاً فانه فجر ھو النهار وابیض عین الضیاء....

یہ وہ روشنی ہوتی ہے جو افق میں پھیل جاتی ہے اس لئے اس کو مستطیر فی الافق سے تعبیر فرمایا یعنی منتشر اور پھیلنے والی روشنی (جبکہ اول کو مستطیل سے تعبیر فرمایا) اس کے متعلق عارضہ میں ہے۔

معناه حتیٰ ینبسط انبساط جناح الطیر وینتشر متزایداً ولایضعف حتیٰ یذھب کمایفعل الاول قال عبدالرحمن بن محاسنؓ واذااعترض فقد حرم الطعام فَصَلِّ الغداة۔

اعتراض:۔ باب کی پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حمرۃ کے ظہور تک کھانا جائز ہے تو اس طرح ان حضرات کا موقف صحیح ہوا جو اس وقت تک سحری کھانے کے قائل ہیں جیسے کہ حضرت قیس بن طلق اور ان کے صاحبزادہ حضرت علی وغیرہما ہیں۔

باب ماجاء فی بیان الفجر

(1) کذافی روایۃ مصنفہ ابن ابی شیبہ ص:۲۷ ج:۳ "ما قالوا فی الفجر ما ھو" کتاب الصیام

جواب:۔ اس روایت سے جمہور کے خلاف استدلال پیش نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہاں احمر کی قید اسود سے تمیز واحتراز کے لئے ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ فجر مستطیل کے بعد سواد ہوتا ہے تو اسی طرح بیاض ثانی یعنی فجر مستطیر کے بعد حمرۃ ہوتی ہے لہٰذا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فجر ثانی اور حمرۃ والے بیاض تک کھا پی سکتے ہو یہ مطلب نہیں کہ حمرۃ تک کھا سکتے ہو کما فہمہ البعض۔

"قال ابن العربی فی العارضة ولكن الحديثين ان معنى الاحمر ههنا الذی يحمر بعد بياضه ليس الذی يسود بعد بياضه وهو الاول"۔

حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

"المراد بالاحمر مافی آخره حمرة وهو الفجر الثانی دون الاول اذ ليس فی آخره الاالسواد وليس المراد الاكل حتىٰ الحمرة فانها لاتكون الابقرب الطلوع اذ لو كان المراد ذالك لقيل حتىٰ تكون الحمرة واما معنى الاحمر فليس هو الحمرة نفسها وانما هو ذو الحمرة وليس الاحمر ما كله احمر بل قد يوصف بالحمرة مابعضه احمر كماقد يوصف به ما كله احمر"۔

حضرت تھانوی صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو سحری کے وقت کی شناخت نہ ہو ہم اس کو ایک سہل صورت بتلاتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہر موسم میں آفتاب نکلنے سے ڈیڑھ گھنٹہ پہلے تک سحری کا وقت باقی رہتا ہے۔

اقول ممکن ہے کہ میدانی اور کوہستانی علاقوں میں یہ ضابطہ یکساں نہ ہو۔

اعتراض:۔ یہاں ایک وزنی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مذکورہ بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ سحری کا وقت صبح صادق تک ہے جبکہ متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے ثابت ہے کہ انہوں نے فجر شروع ہونے کے باوجود سحری جاری رکھی فما توجیہہ؟

چنانچہ تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

"وذهب معمر وسليمان الاعمش وابو مجلز والحكم بن عتيبة الى جواز

التسحر مالم تطلع الشمس .....واحتجوا فی ذالك...... وقال ابن حزم عن الحسن: کُلْ مَاامْتَرَیْتَ وعن ابن جریج قلت لعطاء ایکره ان اشرب وأنا فی البیت لاادری لعلی اصبحتُ؟ قال لابأس بذالك هو شك ...وقال ابن ابی شیبة..... عن مسلم قال لم یکونوا یعدون الفجر فجر کم انما کانوا یعدون الفجر الذی یملأ البیوت والطرق وعن معمر انه کان یؤخر السحور جداً حتیٰ یقول الجاهل لاصوم له وروی سعید بن منصور وابن ابی شیبة وابن المنذر من طرق عن ابی بکر انه امر بغلق الباب حتیٰ لایری الفجر..... روی باسناد صحیح عن سالم ......ان ابابکر رضی الله عنه قال له:اخرج فانظر هل طلع الفجر؟ قال فنظرت ثم اتیتیه فقلت قدابیض وسطع ثم قال اخرج فانظر هل طلع؟ فنظرت فقلت قد اعترض فقال الآن ابلغنی شرابی"۔

عارضۃ الاحوذی (2) میں ''سحوری'' کالفظ بھی آیاہےاوراخیر میں یہ ہے''قم علی الباب بینی وبین الفجر''۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔

"انه تسحر مع رسول الله صلی الله علیه وسلم بعدالصبح الی ان الشمس لم تطلع"۔(3)

ایک مرفوع روایت (4) میں ہے۔

"اذاطلع الفجر والاناء فی ید احدکم فلایضعه حتیٰ یاخذ منه حاجته"۔ وروی

(2) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فتح الباری ص:۱۳۶و۱۳۷ ج:۴ ''باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لایمنعنکم من سحورکم اذان بلال''

(3) کذافی فتح الباری ص:۱۳۶ ج:۴ اسی مضمون کی روایات کے لئے رجوع فرمایئے مصنف عبدالرزاق ص:۲۳۳و۲۳۴ ج:۴ ''باب تاخیرالسحور''

(4) رواہ ابوداؤد ص:۳۲۸ ج:۱ ''باب الرجل یسمع النداء والاناء علی یدہ'' ولفظہ اذاسمع احدکم النداء والاناء علی یدہ فلایضعہ حتیٰ یقضی حاجتہ منہ۔

ابن المنذر باسناد صحیح عن علی رضی اللّٰہ عنہ انہ صلی الصبح ثم قال: الآن حین یتبین الخیط الابیض من الخیط الاسود"۔(5)

جواب:۔ جہاں تک حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کا تعلق ہے تو امام طحاوی (6) نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ صحیح احادیث اس واقعہ کے خلاف ثابت ہیں اس لئے کہا جائے گا کہ یہ حدیث اس آیت ''کلواواشربوا'' سے پہلے کی ہے اس آیت کے نزول کے بعد صبح صادق کی ابتداء روزے کی ابتداء مقرر ہوئی جیسے کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی حدیث باب میں ہے ابن حجر اور عینی نے اس جواب کو پسند کیا ہے۔ مگر ابن العربی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں صبح سے مراد فجر اول یعنی کاذب ہے جس کو ''الساطع المصعد'' کہا گیا ہے اور بعد الصبح سے مراد ابتداء الصبح الاول ہے۔

قال المسترشد: یہی دونوں جوابات اس حدیث کے بھی دیئے جاسکتے ہیں کہ ''اذا طلع الفجر والاناء فی یداحدکم الخ''

باقی رہے موقوف آثار تو وہ مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں ہیں۔

اشکال:۔ اگر امام طحاوی کا جواب صحیح ہے تو پھر ان حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے منسوخ پر کیسے عمل کیا؟

جواب:۔ دراصل یہ اختلاف اس آیت کی تفسیر میں اختلاف رائے سے ناشی ہوا ہے چنانچہ:

قال ابن المنذر ذهب بعضهم الى ان المراد بتبيين بياض النهار من سواد الليل ان ينتشر البياض من الطرق والسك والبيوت ... قال الحافظ اختلفوا هل يحرم الاكل بطلوع الفجر اوبتبينه عندالناظر تمسكاً بظاهر الآية و ذهب جماعة من الصحابة ..... الى جواز السحر الى ان يتضح الفجر'۔ بذل (7)

---

(5) کذافی فتح الباری ص:۱۳۶ ج:۴

(6) کذافی معارف السنن ص:۳۶۴ ج:۵

(7) بذل المجهود ج:۳ ص:۳۴۶ ''وقت السحور'' کتاب الصیام

گویا اس پر تو اتفاق ہے کہ تبین فجر سحری کا غایہ ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ اس تبیین کی حد اور پہچان کیا ہے تو عند البعض من التابعین والصحابہ تبین عند الناظر ہے جبکہ عند الجمہور نفس الامر میں صبح صادق کا پایا جانا ہی مراد ہے عند الناظر کا اعتبار نہیں ہے چونکہ یہ جمہور کا مذہب ہے دوسرے یہ احوط بھی ہے اس لئے ائمہ اربعہ اور ان کے بعد امت کا متفقہ فتوی اور عمل اسی پر جاری ہے اور قول اول متروک و مرجوح ہے تاہم اگر کسی نے اس پر عمل کر کے طلوع فجر کے بعد کچھ کھایا پیا تو روزہ اگر چہ نہ ہوا اور قضا واجب ہے مگر اس پر کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ اختلاف مقتضی تخفیف ہوتا ہے۔

باب ماجاء فی التشدید فی الغبیة للصائم

عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من لم یدع قول الزور والعمل بہ فلیس للہ حاجة بان یدع طعامہ وشرابہ"۔

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جو شخص غلط بات کرنا اور اس پر عمل کرنا نہ چھوڑے تو اللہ کو اس کے کھانا پینا چھوڑنے کی کوئی حاجت و پروا نہیں ہے یعنی اس کا روزہ قبول نہیں ہوگا۔

(وحدثنا ابن ابی ذئب) حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں تحویل ہے مگر شاید ناسخ سے تحویل کا نشان ''ح'' لگانا بھول گیا۔

تشریح:۔

بظاہر یہاں ترجمۃ الباب اور حدیث کے الفاظ میں مناسبت نہیں ہے کیونکہ ترجمہ میں لفظ غیبت کا ہے جبکہ حدیث میں ''زور'' کا لفظ آیا ہے حالانکہ یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں کہ قول زور سے مراد یا جھوٹ ہے کما قالہ الحافظ یا باطل ہے کما قالہ القاری یا جھوٹ اور بہتان دونوں ہیں کما قالہ الطیبی جبکہ غیبت ''ذکر العیب عن ظھر الغیب'' کو کہتے ہیں کما قالہ القرطبی اگر چہ امام ترمذی کی طرح دیگر اصحاب سنن نے اس حدیث پر بھی

یہی ترجمہ قائم کیا ہے۔

اس کا جواب حضرت گنگوہی صاحبؒ نے کوکب میں یہ دیا ہے کہ مذکورہ ترجمہ مصنف نے بطور دلالۃ النص اخذ کیا ہے کیونکہ حدیث کا مقصد ایذائے مسلم سے روکنا ہے اور وہ علت غیبت میں اشد ہے کیونکہ قول الزور میں بہتان بھی آتا ہے یعنی کسی کی طرف ایسا عیب منسوب کرنا جو اس کے اندر نہ ہو تو اس میں ایذاء اتنی سخت وشدید نہیں ہوتی جبکہ غیبت میں سخت تکلیف ہوتی ہے کیونکہ اگر بہتان کا پتہ اس شخص کو چلے گا تو دل میں وہ مطمئن ہے کہ یہ چیز میرے اندر نہیں ہے بخلاف غیبت کے اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر بینا شخص کو اعمیٰ کہا جائے تو اسے اتنی تکلیف نہ ہوگی جتنی اعمیٰ کو نابینا کہنے سے پہنچتی ہے۔ جبکہ شیخ الہند صاحب نے ترجمہ میں غیبت کو قول الزور پر حمل کیا ہے۔

بہر حال حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص (روزہ دار) غلط بات مثلاً جھوٹ بولنا' جھوٹی شہادت' افتراء و بہتان گالی اور لعن طعن وغیرہ نہ چھوڑے اور اس پر عمل کرنا یعنی اس کے مقتضیٰ پر چلنا نہ چھوڑے تو اللہ اس کے روزہ کو قبول نہیں فرماتا تو ''فلیس للہ حاجۃ '' کنایہ ہوا عدم قبولیت سے بطور نفی سبب اور مراد نفی مسبب ہے کیونکہ جب اس نے مباح چیز یعنی کھانے پینے سے امساک و پرہیز کیا اور حرام چیزوں یعنی غیبت وغیرہ کا ارتکاب کر رہا ہے تو یہ اللہ کو غصہ دلانے کا سبب ٹھہرا قول الزور میں اضافت بیانیہ ہے۔

ابن العربیؒ عارضہ میں لکھتے ہیں۔

"کان من قبلنا من الامم صومهم الامساك عن الكلام مع الطعام والشراب فكانوا فی حرج الخ"۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امم سابقہ پر روزے کی حالت میں مطلق طعام اور کلام ممنوع تھا جس کی بناء پر وہ ایک گونہ تکلیف میں مبتلا تھے اللہ نے اپنے خصوصی فضل سے اس امت پر آدھے وقت کے لئے جو کہ رات ہے اور آدھے امساک سے جو کہ کلام ہے یہ پابندی اٹھادی چونکہ اس کا مقصد ان کے درجات کو بلند کرنا تھا اور یہ صرف اچھے کلام میں ہی منحصر تھا اس لئے برے کلام سے اس فائدہ کے مفقود ہونے کی تصریح فرمائی کہ فلیس للہ حاجۃ پھر باعتبار درجات کے روزہ کی تین قسمیں ہیں کما قالہ المحشی (۱) ادنی (۲) اعلی (۳) اعلی الاعلی۔

پہلی قسم عوام کا روزہ ہے جس میں فقط مفطرات ثلاثہ سے رکنا اور پرہیز کرنا ہوتا ہے دوسری قسم خواص کا روزہ ہے جس میں مفطرات ثلاثہ کے ساتھ تمام حواس کو ممنوع مکروہ بلکہ مباحات میں انہماک سے روکنا ہو بلکہ ہر اس چیز سے دور رہنا جو نفس کے ابھارنے میں دخیل ہو وہ بھی اس میں شامل ہے۔ابن العربیؒ نے اس کی مثال معتکف سے دی ہے چونکہ اس کے بغیر مقصد الصوم فوت ہو جاتا ہے اس لئے فرمایا فلیس للّٰہ حاجۃ الخ۔

تیسری قسم خاص الخاص لوگوں کا روزہ ہے جس میں ماسوا اللہ تمام اشیاء سے گریز کرنا شامل ہے ابن العربیؒ فرماتے ہیں ''ان یصوم عن غیر اللّٰہ فلا یفطر الا برؤیتہ ولقائہ '' اور ایسے ہی روزے کے بارے میں جو خالص لوجہ اللہ ہو اور محظورات سے پاک ہو اللہ عزوجل فرماتے ہیں ''کل حسنۃ بعشر امثالھا الا الصیام فھو لی وانا اجزی بہ''۔

پھر جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک قول زور سے روزہ نہیں ٹوٹتا امام اوزاعی اور سفیان ثوری کے نزدیک یہ مفطر صوم ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ یہ چیزیں یعنی غیبت وغیرہ کمال صوم کے منافی ہیں نہ کہ نفس صوم کے ابن بطال فرماتے ہیں۔

"لیس معناہ ان یؤمر بان یدع صیامہ وانما معناہ التحذیر من قول الزور وماذکر معہ وھو مثل قولہ من باع الخمر فلیشقص الخنازیر ای یذبحھا ولم یامر بذبحھا ولکنہ علی التحذیر والتعظیم لاثم بائع الخمر"۔

اس سے حنفیہ کے اصول کی تائید ہوئی کہ نہی صحت کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔

مسئلہ:۔اگر کسی نے غیبت کے بعد یہ جان کر روزہ توڑ دیا کہ روزہ فاسد ہو چکا ہے تو اس پر قضا تو لازم ہے ہی مگر کیا اس پر کفارہ بھی ہے؟ تو ہدایہ میں ہے علیہ الکفارۃ ایضاً۔

باب ماجاء فی فضل السحور

عن انس بن مالك ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال تسحروا فان فی السحور برکة"۔

رجال:۔

دوسری حدیث میں موسی بن علی (1) مصغر بھی پڑھا جاتا ہے یعنی بضم العین وفتح اللام وتشدید الیاء اور مکبر بھی یعنی بفتح العین وکسر اللام کما قال الترمذی اهل مصر یقولون موسی بن علی (مکبر) واهل العراق یقولون موسی بن عُلِیٍّ (مصغر) ان سے ترمذی نے کراہیۃ الصوم ایام التشریق میں نقل کیا ہے "لاأجعل احداً فی حل صغر اسم ابی"۔ جبکہ التہذیب میں ہے قال اللیث: قال علی ابن رباح لااجعل فی حل من سمانی عُلَیٍّ فان اسمی عَلِی الخ گویا اصل نام بفتح العین ہی ہے یعنی مکبر مگر اہل عراق میں جو مصغر مشہور تھا یہ فرق کے لئے تاکہ امیر المؤمنین حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے نام سے مشابہت نہ آئے کمافی الحاشیہ۔صدوق ربما اخطامن السابعۃ۔

(عن ابی قیس) بن عبدالرحمن بن ثابت وماله عندالمصنف الا هذالحدیث۔

تشریح:۔

کوکب میں ہے کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے یہ ارشاد اس لئے فرمایا تاکہ ترک سحری کو زہد اور عزیمت نہ سمجھا جائے۔

"سحور" یہ لفظ وضو اور طہور کی طرح بفتح الاول بھی آتا ہے اور بالضم بھی بالفتح اسم ہے مایتسحر بہ کا جبکہ بالضم مصدر ہے فعل پر اطلاق ہوتا ہے یعنی سحری کھانا۔

"تسحروا" یہ امر بالاجماع ندب کے لئے ہے پھر سحری میں زیادہ کھانا مطلوب نہیں بلکہ نفس کھانا یا پینا

باب ماجاء فی فضل السحور

(1) راجع للتفصیل تہذیب التہذیب ج:۱۰ص:۳۶۳وتہذیب الکمال ج:۱۸ص:۴۹۶رقم ۶۸۷۸۔۱۲شاکر

بھی کافی ہے لہٰذا مطلب ہوگا ''ای تناولوا شیئا ما وقت السحر ''یعنی کچھ نہ کچھ کھالیا کرو جیسے کہ ایک اور حدیث میں ہے جس کو ابن حبان نے صحیح قرار دیا ہے'' تسحروا ولو بجرعة ماء'' تاہم بعض نے اسکو ضعیف کہا ہے۔ فتح الباری (2) میں ہے'' یحصل السحور باقل ما یتناوله المرء من ماکول ومشروب''۔ مسند احمد (3) میں ہے۔

السحور برکة فلاتدعوه ولو ان یجرع احدکم جرعة من ماء فان اللّٰه وملائکته یصلون علی المتسحرین۔

اور سعید بن منصور نے مرسلاً نقل کیا ہے''تسحروا ولو بلقمة ''۔

"فان فی السحور برکة" یہاں لفظ سحور کیسے پڑھا جائے گا تو اگر مراد برکت سے اجر وثواب ہو پھر تو بالضم مناسب ہے کیونکہ ثواب سحری کھانے میں ہے نہ کہ نفس طعام میں اور اگر مراد حصول قوت ہو تو پھر بالفتح مناسب ہے کیونکہ قوت طعام میں ہے۔

عارضہ میں ہے''والبرکة الانماء والزیادة ''اس لئے بہتر یہ ہے کہ اس نمو اور زیادتی کو علی العموم چھوڑا جائے تاکہ دنیوی واخروی دونوں قسم کی زیادتیوں کو شامل ہو جائے پھر اس عموم میں کئی جہات جمع ہو جائیں گی مثلاً اتباع سنت' اہل کتاب کی مخالفت' التقوی علی العبادات' زیادۃ فی النشاط' سوء خلق جو بھوک کی وجہ سے ناشی ہوتے ہیں کی مدافعت سحری کے وقت سائل آجائے تو اس کو صدقہ کی سہولت' وقت اجابت میں ذکر اور دعاء کا موقعہ ملنا اور رات ہی سے روزہ کی نیت کرنا وغیرہ۔

"فصل مابین صیامنا وصیام اهل الکتاب اکلة السحر"۔

فصل بمعنی فرق ہے جو مضاف ہے اور لفظ ما زائد ہے جیسے''فی بئر لاحور یاایما امرأتین ''یا اس آیت میں''ایما الاجلین قضیت ''لفظ''اکلة''بفتح الہمزۃ وضمہا دونوں صحیح ہے البتہ امام نووی (4) فرماتے ہیں کہ عند الجمہور رما ہو المشہور فی بلادنا بالفتح ہے وهی عبارة عن المرة الواحدة من الاکل کالغدوة

(2) فتح الباری ج:۴ص:۱۴۰''باب برکة السحور من غیر ایجاب''

(3) رواہ احمد بن حنبل بحوالہ مجمع الزوائد ج:۳ص:۳۵۹ رقم حدیث:۴۸۴۰''باب ماجاء فی السحور''

(4) نووی علی مسلم ج:۱ص:۳۵۰

والعشوة وان کثر الماکول فیھا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی نشست میں کھانے کو کہتے ہیں چاہے کثیر کیوں نہ ہو بخلاف بالضم کے فھی اللقمة الواحدة اور قاضی عیاض نے جو بالضم کو اصل روایت قرار دیا ہے تو وہ شاید اپنے بلاد کے اعتبار سے گو کہ معنوی لحاظ سے دونوں صحیح ہیں۔

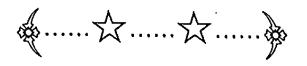
تورپشتی فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ سحری کھانا ہمارے اور اہل کتاب کے روزے کے درمیان فارق وفاصل ہے لان اللّٰہ تعالی اباح لنا الی الصبح بعد ما کان حراماً علینا ایضاً فی بدء الاسلام و حرمه علیهم بعد ان یناموا او مطلقاً و مخالفتنا ایاهم تقع موقع الشکر لتلک النعمة۔

اس کا مطلب وخلاصہ یہ ہے کہ یہود کے یہاں سحری نہیں ہے اور ہمارے یہاں بھی شروع میں ممنوع تھی جیسے کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ جب آدمی سوجاتا تو پھر کھانے کی اجازت نہ ہوتی پھر اللہ عم نوالہ نے یہ آیت (5) نازل فرمائی۔

" احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نسائکم الآیة"۔

اور یہ ارشاد بھی فرمایا۔

" و کلوا واشربوا حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر"۔

لہٰذا شیخ ابن ہمام کا یہ کہنا کہ سحری سنن مرسلین میں سے ہے صحیح نہیں ہے۔ ہاں ممکن ہے کہ یہ اجازت اُمم کو نہ ہو اور انبیاءؑ کو ہو۔

(5) سورہ بقرہ آیت: ۱۸۷

باب ماجاء فی کراھیة الصوم فی السفر

عن جابر بن عبداللّٰہ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم خرج الی مکة عام الفتح فصام حتیٰ بلغ کراع الغمیم وصام الناس معه فقیل له ان الناس شق علیھم الصیام وان الناس ینظرون فیما فعلت فدعا بقدح من ماء بعد العصر فشرب والناس ینظرون الیه فافطر بعضھم وصام بعضھم فبلغه ان ناساً صاموا فقال "اولئك العصاة"۔

تشریح:۔

"عام الفتح "یعنی فتح مکہ "کراع "بروزن غراب "غمیم "بروزن امیر یہی زیادہ مشہور ہے بعض نے بروزن زبیر مصغر بھی نقل کیا ہے والکراع ماسال من انف الجبل و کراع کل شیٔ طرفه یعنی جو پہاڑ کے گوشے سے نکلے غمیم وادی کا نام ہے عسفان کے بالمقابل آٹھ میل پر۔مطلب یہ ہوا کہ جب وادی غمیم کے کالے پہاڑ کے دامن اور جانب تک پہنچے "فدعا بقدح من ماء"۔مسلم (1) میں یہ زیادتی ہے " فرفعه"۔

"العصاة" عاصی کی جمع ہے مسلم (2) میں یہ جملہ مکرر ہے "اؤلئك العصاة اؤلئك العصاة"۔

اس باب میں دو مسئلے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جس دن سفر کا ارادہ ہو آیا اس دن بھی افطار کرنے کی اجازت ہے؟ یا اس دن روزہ رکھنا ضروری ہے؟ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خروج کے دن افطار کی اجازت نہیں (الا یہ کہ وہ صبح کی اذان سے پہلے نکلے) تاہم اگر اس نے افطار کرلیا تو اس پر کفارہ نہیں یہی امام مالک امام شافعیؒ اور دیگر فقہاء کا بھی قول ہے امام احمد سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام شعبی حسن بصری اور امام اسحاق کا مذہب جواز افطار کا ہے امام احمد کی دوسری روایت ان کے ساتھ

باب ماجاء فی کراھیة الصوم فی السفر

(1) صحیح مسلم ج:اص:۳۵۶ "باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان"

(2) ایضاً حوالہ بالا

ہے یہ مسئلہ باب ماجاء فی من اکل ثم خرج یرید سفراً میں آئے گا انشاء اللہ۔

یوم الخروج کے بعد باقی ایام میں روزے اور فطر کی حیثیت میں کم از کم پانچ مذاہب ہیں۔

(۱) ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر زیادہ مشقت نہ ہو اور آدمی غازی بھی نہ ہو تو اس کے لئے صوم افضل ہے یہ جمہور کا مذہب کہلایا جاتا ہے۔

(۲) امام احمدؒ کے نزدیک مطلقاً افطار افضل ہے یہی امام اوزاعی اور امام اسحاقؒ کا بھی مذہب ہے امام شافعیؒ سے ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔

(۳) بعض اہل ظواہر اور صحابہؓ کی ایک جماعت کے نزدیک افطار واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے سفر میں رکھ لیا تو حضر میں اس پر قضاء لازم ہوگی۔

(۴) عند البعض مطلقاً اختیار ہے۔

(۵) عند البعض ایسر و اسہل صورت افضل ہے اگر روزہ رکھنا آسان لگے تو رکھنا اچھا ہے ورنہ فطر اولی ہوگا یہ عمر بن عبد العزیز کا قول ہے ابن المنذر نے اسی کو پسند کیا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد اختلاف الروایات ہے۔

ابن العربی فرماتے ہیں کہ سب ملا کر اصل (اصول وامہات) روایات چار ہیں۔(۱) حدیث الباب دوسری اور تیسری قسم کی حدیثیں اگلے باب میں مذکور ہیں۔ چوتھی حدیث لیس من البر الصیام فی السفر۔

جمہور(3) کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور بہت سے صحابہ کرامؓ سے سفر میں روزہ رکھنا صحیح احادیث سے ثابت ہے اگر روزہ ناجائز یا مفضول ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ رکھتے۔ نیز اللہ نے فرمایا ہے''وان تصوموا خیراً لکم ''اور سہولت بھی اسی میں ہے کیونکہ رمضان میں سب لوگ روزہ رکھتے ہیں اور موافقت آسان تر ہوتی ہے جبکہ نہ رکھنے کی صورت میں بعد میں تنہا رکھنا پڑھیں گے جس میں مخالفت برداشت کرنے کی مشقت الگ ہوگی۔

---

(3) مسند البزار ج:۱ص:۴۱۷ رقم حدیث:۶۹۸ ''باب الصوم فی السفر'' ومجمع الزوائد ج:۳ص:۳۷۵ رقم حدیث:۴۹۱۲ ''باب الصیام فی السفر''

امام احمد وغیرہ کی دلیل ''لیس من البر الصیام فی السفر'' الحدیث ہے جو بخاری (4) ومسلم میں ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے ''لیس من امبر مصیام فی مسفر'' (5) اسکی وجہ یہ ہے کہ ایک یمنی آدمی نے حضور علیہ السلام سے اپنی لغت کے مطابق جس میں لام تعریف میم سے تبدیل کرتے ہیں سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفق سوال جواب دیا پھر راوی نے انہی الفاظ کو ہو بہو نقل کیا نیز رخصت پر عمل کرنا بھی اولویت کی ایک وجہ ہے۔

جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ ارشاد حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت فرمایا تھا جبکہ ایک شخص شدت پیاس کی وجہ سے نہ صرف یہ کہ خود انتہائی تکلیف میں مبتلا تھا بلکہ دوسرے رفقاء کے لئے باعث مشقت بن گیا تھا چنانچہ امام بخاریؒ نے اس حدیث پر باب قائم کر کے ترجمہ یوں لکھا ہے۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر:" لیس من البر الصوم فی السفر '' اس پر حافظ رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

" اشار بھذہ الترجمۃ الی ان سبب قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر ماذکر من المشقۃ"۔

اور عند المشقہ تو جمہور بھی افطار کو افضل کہتے ہیں۔

اہل ظواہر کا استدلال ایک تو اسی حدیث سے ہے طریق استدلال یہ ہے کہ بر کا مقابل اثم ہے تو نفی بر سے اثم کا اثبات ہوا جیسے کہ تقابل کا مقتضیٰ ہے اور اثم جواز کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو ابھی گذر گیا جس کی طرف امام بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے دوسرا جواب امام شافعی نے دیا ہے کہ یہ وعید اس شخص کے لئے ہے جس کا دل رخصت کو قبول نہ کرتا ہو۔

کمانقلہ الترمذی فی ھذالباب وقال الشافعی انما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر وقولہ حین بلغہ ان ناساً صاموا فقال

(4) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۶۱ ''باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لمن ظلل علیہ واشتد الحر''

(5) قال الزیلعی وہی لغۃ بعض اہل العرب رواہا عبدالرزاق فی مصنفہ ج:۲ص:۵۶۲ ''باب الصیام فی السفر'' رقم حدیث:۴۴۶۷

اولئك العصاة فوجه هذا اذالم یحتمل قلبه قبول رخصة الله تعالى فاما من رأى الفطر مباحاً وصام وقوى على ذالك فهو اعجب الى۔'

تیسرا جواب یہ ہے کہ بر سے مراد البر المفروض ہے جس کی مخالفت گناہ ہو۔ امام طحاوی (6) نے جواب یوں دیا ہے کہ یہاں بر سے مراد کامل بر ہے لہٰذا نفی کمال سے نفس جواز کی نفی لازمی نہیں ہے اور نفی کمال اس لیے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ افطار صوم سے زیادہ ''ابـــــر'' ہوتا ہے جیسے دشمن سے نبرد آزما ہونے کے لئے قوت حاصل کرنا یا روزہ کی وجہ سے شدید مشقت سے دوچار ہونا "وهو نظير قوله صلى الله عليه وسلم ليس المسكين بالطواف (الحديث) فانه لم يرد اخراجه من اسباب المسكنة كلها وانما اراد المسكين الكامل المسكنة الذى لايجد غنى يغنيه ويستحى ان يسأل۔

اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ نفی صحت کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی ہے کما مر من قبل۔

ان کا دوسرا استدلال اس آیت (7) سے ہے "ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر" طریق استدلال یہ ہے کہ یہاں تقدیر ہے یعنی ''فعليه عدة يا فالواجب عدة''۔

اس کا جواب جمہور یہ دیتے ہیں کہ یہاں تقدیر اس طرح ہے ''فافطر فعدة'' یعنی اگر وہ رزہ نہ رکھے تو اس پر قضا واجب ہوگی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز وغیرہ جو ایسر کو افضل قرار دیتے اس آیت سے استدلال کرتے ہیں ''يريد الله بكم اليسر''۔

لیکن ان کا استدلال جمہور کے خلاف نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ وہ سفر میں افضلیت کو عدم مضرت وعدم مشقت کے ساتھ مقید کرتے ہیں مطلقاً افضل وہ بھی نہیں کہتے ہیں ہاں امام احمد وغیرہ کے خلاف احتجاج صحیح ہے۔

دوسرا مسئلہ:۔ اگر کوئی مسافر روزے کی نیت کرلے تو آیا وہ روزہ پورا کرنا لازمی ہے یا اس کے توڑنے کی بھی رخصت ہے؟

---

(6) شرح معانی الآثار ج: ا ص: ۳۵۹ ''باب الصیام فی السفر''

(7) سورہ بقرہ آیت: ۱۸۵

عندالحنفیہ اس کا ابقا اور پورا کرنا لازمی ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کی بھی رخصت ہے ان کا استدلال باب کی حدیث سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف خود افطار کیا بلکہ پورا کرنے والوں کو عصاۃ سے تعبیر فرمایا۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ لوگ اس روزے کی وجہ سے مبتلا درمشقت ہوتے تھے جس کی تصریح اس حدیث میں ہے'' فقیل له ان الناس قد شق علیهم الصیام وان الناس ینظرون فیما فعلت ''اور آگے دشمن سے مقابلہ کرنا تھا جس کی تصریح ابوداؤد(8) میں ابوسعید الخدری کی حدیث نے کی ہے وہ فرماتے ہیں۔

> خرجنا مع النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی رمضان عام الفتح فکان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یصوم ونصوم حتیٰ بلغ منزلاً من المنازل فقال انکم قد دنوتم من عدوکم والفطر اقوی لکم فاصبحنا منا الصائم ومنا المفطر قال ثم سِرنا فنزلنا منزلاً فقال انکم تصبحون عدوکم والفطر اقوی لکم فافطروا فکانت عزیمة من رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم۔(الحدیث)

(باب الصوم فی السفر)

یہ ایک عام سفر کی بات نہیں بلکہ سفر فتح مکہ کا واقعہ ہے اس میں اگر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوگا کہ علت فطر یہاں نفس سفر نہیں بلکہ تقوی علی العدو ہے اور یہی وجہ ہے کہ پہلے ان کو افطار کی رخصت دیدی پھر جب مزید قریب ہوگئے تو افطار کو لازمی قرار دے دیا اور جن لوگوں نے اس بار کے حکم کو بھی رخصت پر محمول کر کے روزہ پورا کرنا چاہا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا'' اؤلئك العصاة '' کیونکہ یہ حکم رخصت کے لئے نہ تھا بلکہ'' فکانت عزیمة من رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ''اور اس کے تو ہم بھی قائل ہیں حتیٰ کہ ہم تو مقیم کے لئے بھی ایسی حالت میں جواز افطار کے قائل ہیں۔ معارف میں ہے۔

---

(8) ابوداؤد ج:اص:۳۳۴'' باب الصوم فی السفر''

وفی فتح القدیر :قالوا: الغازی اذاکان یعلم یقینا انہ یقاتل العدو فی شہر رمضان ویخاف الضعف ان لم یفطر قبل الحرب مسافراً او کان مقیماً۔

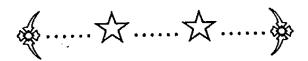
یہی مضمون بذل المجہود میں بحوالہ بحر الرائق بھی منقول ہے۔(بذل صفحہ ۱۶۲)

شوکانی(9) نے نیل میں بھی یہی بات کہی ہے۔

فیہ دلیل علی ان الفطر لمن وصل فی سفر الی موضع قریب من العدو اولیٰ لانہ ربما وصل الیہم العدو الی ذالک الموضع الذی ہو مظنۃ ملاقات العدو 'ولہذا کان الافطار اولی ولم یتحتم واما اذاکان لقاء العدو متحققاً فالافطار عزیمۃ لان الصائم یضعف عن منازلۃ الاقران ولاسیما عندغلیان مراجل الضراب والطعان۔ (ایضاً بذل)

لہٰذا یہ روایت ہمارے خلاف نہیں جبکہ باقی روایات میں کہیں بھی توڑنا ثابت نہیں۔

فائدۃ: . المسافۃ التی یباح الافطار فیہا ہی المسافۃ التی یباح القصر فیہا والخلاف ہنا کالخلاف ہناك۔

(9) نیل الاوطار ج:۴ص:۲۲۶ ''باب الفطر والصوم فی السفر''

باب ماجاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر

عن عائشة : ان حمزة بن عمرو الاسلمی سأل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم عن الصوم فی السفر وکان یسرد الصوم فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم : ان شئت فصم وان شئت فافطر۔

تشریح:۔

"یسرد" نصر ینصر سے بمعنی پے درپے اور لگا تار یعنی وہ مسلسل روزے رکھتے تھے کیونکہ وہ اس کے عادی بن چکے تھے اس لئے ان کو روزہ سے کوئی مشقت نہ ہوتی تھی۔ صحیحین (1) کی روایت میں ہے" أاصوم فی السفرو کان کثیر الصیام "اور مسلم (2) میں ہے" فقال یارسول اللّٰہ انی رجلااسرد الصوم فاصوم فی السفر" پھر یہ سوال نفل اور فرض دونوں کے بارے میں ہوسکتا ہے مگر حافظ نے تلخیص (3) میں لکھا ہے "وفی روایة صحیحة عندابی داؤد مایقتضی انه سأله عن الفرض"۔

"ان شئت فصم وان شئت فافطر" امام نووی (4) فرماتے ہیں کہ اس میں جمہور کی دلیل ہے کہ مسافر کے لئے صوم اور فطر دونوں جائز ہے علامہ سندھی ابوطیب فرماتے ہیں "وفی تقدیم هذالحکم (ای فصم) ایماء الی انه افضل "لہٰذا یہ حدیث جمہور کے مذہب کی پوری دلیل بن گئی۔

(وفی الباب عن انس) یہ صحیحین (5) میں ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الصوم فی السفر

(1) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۶۰ "باب الصوم فی السفر والافطار" صحیح مسلم ج:۱ص:۳۵۷ "باب جواز الفطر والصوم فی شهر رمضان للمسافر"

(2) ایضاً حوالہ بالا (3) تلخیص الحبیر ج:۲ص:۴۴۷ رقم حدیث:۹۱۵ کتاب الصیام

(4) النووی علی مسلم ج:۱ص:۳۵۵ "باب جواز الصوم والفطر فی شهر رمضان الخ"

(5) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۶۱ "باب لم یعب اصحاب النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم بعضهم بعضاً فی الصوم والافطار" صحیح مسلم ج:۱ص:۳۵۵ "باب جواز الصوم والفطر فی شهر رمضان"

قال کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السفر فمنا الصائم ومنا المفطر الخ۔

ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم (6) میں ہے ترمذی نے بھی تخریج کی ہے یعنی اسی باب میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث طحاوی (7) میں ہے۔

" ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصوم فی السفر ویفطر"۔

یہ سب احادیث جمہور کی دلیل ہیں۔

"فمایعاب علی الصائم صومہ" لعملہ بالعزیمۃ "ولاعلی المفطر فطرہ" لعملہ بالرخصۃ۔

فلایجد المفطر علی الصائم' ای لایغضب قاموس میں ہے"وجد علیہ غضب "یعنی کسی پر خفا ہونا اور غصہ ہونا اس کا مصدر وجود مقابل عدم نہیں آتا بلکہ وَجْداً ضرب یضرب ضرباً سے ہے جِدَۃً مَوْجِدَۃً بھی اس کے مصادر ہیں یعنی وعد یعد عدۃ کی طرح۔ امام نوویؒ (8) فرماتے ہیں۔

"ھذاصریح بترجیح مذھب الاکثرین وھو تفضیل الصوم لمن اطاقہ بلاضرر ولامشقۃ ظاھرۃ"۔

باب ماجاء فی الرخصۃ للمحارب فی الافطار

"ان عمربن الخطاب قال غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان غزوتین یوم بدر والفتح فافطرنا فیھما قد روی عن عمربن الخطاب نحو ھذا انہ رخص فی الافطار عندلقاء العدو "۔

رجال:۔

(عن معمر) بفتح المیم وسکون العین۔

---

(6) ایضاً حوالہ بالا

(7) شرح معانی الآثار ج:۱ص:۳۵۹"باب الصیام فی السفر"

(8) النووی علی مسلم ج:۱ص:۳۵۵"باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان"

(بن ابی حبیبۃ) یہ لفظ دوطرح پڑھا جاتا ہے۔ (۱) بضم الحاء اس کے بعد دو یائین ہیں بصیغہ تصغیر۔ (۲) بفتح الحاء اس کے بعد دو بائین کے درمیان "یا" ہے "حبیبہ" کریمہ کے وزن پر ترمذی میں سوائے اس حدیث کے ان سے کوئی دوسری روایت نہیں ہے۔☆

تشریح:۔

"انه ساله" یعنی معمر نے ابن المسیب سے پوچھا۔

"بدر" مفردات راغب میں ہے کہ "هو موضع مخصوص بين مكة والمدينة"۔ کتاب المعارف میں ابن قتیبہ نے فرمایا۔

"بير كانت لرجل يدعى بدر فسميت باسمه وهناك قرية عامرة على نحو اربع مراحل من المدينة الطيبة۔

یعنی بدر ایک آدمی کا نام ہے جس کی طرف یہ جگہ منسوب ہے پھر ابن قتیبہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ بدر کی مسافت حد سفر سے کم نہیں اور یہی زیادہ صحیح لگتا ہے۔ واللہ اعلم

"والفتح" اى فتح مكة "فافطرنا فيهما" یا سفر کی وجہ سے یا دشمن پر غلبہ کے لئے قوت حاصل کرنے کی غرض سے دوسری علت کی تائید ابوسعید الخدریؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جیسے کہ پہلے ابوداؤد کے حوالے سے ذکر کی جا چکی ہے یہ مسلم میں بھی ہے۔ اس میں "انكم مصبحوا عدوكم والفطر اقوى لكم فافطروا"۔ قوت حاصل کرنے کی تصریح ہے نیز ابوبکر بن عبدالرحمٰن کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی جو مؤطا (1) وابوداؤد (2) وغیرہ میں ہے اس میں ہے تقوو العدوکم۔

اشکال:۔ جب بدر کے غزوہ میں رخصت مل گئی تھی پھر سابقہ باب کی حدیث کے مطابق صحابہ کو کیوں افطار میں تردد ہوا؟ "وان الناس ينظرون فيما فعلت" الخ اس استفسار کی کیا وجہ ہے؟

باب ماجاء فى الرخصة للمحارب فى الافطار

(1) مؤطا امام مالک ص: ۲۳۴ "باب ما جاء فی الصیام فی السفر"

(2) ابوداؤد ج: ۱ ص: ۳۳۴ "باب الصوم فی السفر"

حل:۔ اس کا جواب گنگوہی صاحبؒ نے دیا ہے کہ چونکہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے بدر کے موقعہ پر عین قتال کے وقت ان کو رخصت دی تھی اس لیے انکے ذہن میں یہ شبہ گردش کر رہا تھا کہ قبل القتال بھی یہ رخصت ہوگی یا صرف عند القتال ہی اس کی اجازت ہے۔

ابن العربیؒ نے اس باب کے قائم کرنے کی وجہ یوں بیان کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ وہ سفر میں روزے کے قائل نہیں تھے تو امام ترمذی نے اس توہم کا ازالہ کیا کیونکہ یہاں فقط فعل الفطر مذکور ہے صوم کی نفی نہیں ہے خاص کر جبکہ صوم کے بارے میں صحیح احادیث ثابت ہیں۔

پھر اس روایت میں اگر چہ ابن لہیعہ ضعیف ہے مگر کثرت شواہد کی وجہ سے حدیث صحیح ہے یعنی یہ مضمون ثابت ہے جیسے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وابوداؤد میں ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الافطار للحبلٰی والمرضع

"حبلیٰ" حاملہ اور "مرضع" دودھ پلانے والی عورت۔

حضرت انس بن مالک جو بنی عبداللہ بن کعب میں سے ایک آدمی ہے سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شہ سواروں نے ہمارے (ہماری قوم کے) اوپر دھاوا بول دیا تو میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو صبح کا کھانا تناول فرماتے ہوئے پایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قریب ہو جاؤ تو میں نے کہا میں روزہ دار ہوں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قریب آ جاؤ میں تمہیں روزے کی بابت بتاتا ہوں تحقیق اللہ نے مسافر سے آدھی نماز کم کردی ہے اور حاملہ عورت یا فرمایا کہ دودھ پلانے والی عورت سے روزہ۔ (حضرت انسؓ فرماتے ہیں) واللہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کا ذکر فرمایا یا صرف ایک کا' ہائے افسوس مجھ پر کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کھانے سے کیوں تناول نہ کیا۔

رجال:۔

(عن انس بن مالک رجل) یہ رجل بالجر اور بالرفع دونوں طرح پڑھنا صحیح ہے بالجر بدل ہوگا انس سے

اور بالرفع خبر ہے مبتدا محذوف کی"ای ھـو "اس زیادتی کا مقصد دفع توہم ہے کہ مراد انس بن مالک المشہور خادم النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہونگے جو انصاری خزرجی ہیں کیونکہ متبادر وہی ہیں۔

ابوداؤد میں اس طرح ہے۔

"اخوة بنـی قشیـر" قال الحافظ فی التقریب: انس ابن مالك القشیری الكعبی ابومیة وقیل ابوامیمة او ابومیة صحابی نزل البصرة۔

مگر ملا علی قاری نے حافظ کی تغلیط کی ہے کہ یہ قشیری نہیں بلکہ فقط کعبی ہیں۔

تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

وقـال ابـن ابـی حاتم فی علله: سالت ابی عنه یعنی الحدیث فقال: اختلف فیه: والـصـحیـح عـن انـس ابـن مـالك الـقشیری وفی المرقاة الصواب انه من بنی عبـداللّٰـه بـن كـعـب علی ماجزم به البخاری فی ترجمته فهو كعبی لاقشیری خـلافاً لماوقع لابن عبدالبر لان كعباً له ابنان عبداللّٰه جد انس هذا وقشیر وهو اخو عبداللّٰه۔

معارف میں ہے کہ ابن ماجہ کی روایت میں انس بن مالك رجل من بنی عبدالاشهل آیا ہے یہ بھی غلط ہے ان سے فقط یہی ایک روایت ہے۔☆

تشریح:۔

"اغـارت عـلینا" ای علی قومنا کیونکہ یہ تو پہلے سے اسلام میں داخل ہو چکے تھے اور اس کی مثالیں بہت ہیں جیسے کہ حدیث ذوالیدین میں تفصیل گذری ہے۔

(خیل رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم) ای فرسانه صلی اللّٰه علیه وسلم۔

"فـقـال ادن" امر کا صیغہ ہے دنو سے بمعنی قرب کے دنیا کی ایک وجہ تسمیہ بھی یہی ہے کہ یہ بنسبت آخرت کے قریب ہے۔

کوکب میں ہے کہ پہلی بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب ہونے کا جو حکم دیا یہ اس بنا پر تھا کہ آپ صلی

اللہ علیہ وسلم حضرت انس کو غیر صائم سمجھ رہے تھے سفر کی وجہ سے یا پھر حضرت انسؓ روزے سے تھے مگر ان کا روزہ نفلی تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مسئلہ سے آگاہ فرمایا یعنی کہ نفلی روزہ افطار کرنا عندالحاجت مباح ہے۔

"فیالہف علی نفسی" یہ فوت برکت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کے امتثال کے فوت ہونے پر اظہار افسوس ہے۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کا بیان یہ ہے کہ اگر ان کا روزہ فرض تھا تو کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں افطار پر قادر ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سور مبارک سے تناول کرتا لیکن افسوس کہ میں قادر نہ تھا اور اگر روزہ نفل تھا تو مطلب یہ ہے کہ اس وقت میری سمجھ میں یہ بات تھی کہ اس روزے کا پورا کرنا لازمی ہے حالانکہ یہ لازم نہ تھا تو کاش کہ میں افطار کر کے اس کی جگہ قضاء روزہ رکھ لیتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سور مبارک نہ چھوڑتا۔ ہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بیان اباحت تھا نہ کہ بیان رغبت افطار بعد النیۃ۔

اس بارے میں دو مسئلے ہیں۔ پہلا یہ کہ اگر حاملہ اور مرضعہ عورت کو اپنی جان یا مضرت کا اندیشہ ہو تو وہ افطار کی مجاز تو ہے ہی مگر اس پر فقط قضاء ہے فدیہ نہیں جیسے کہ مریض کا حکم ہے اس مسئلہ میں کوئی خلاف نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ اختلافی ہے ابن العربیؒ عارضہ میں فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ انتہائی مشکل اور ناقابل حل ہے۔

" والعارضة ههنا ان المسئلة معضلة' ماوجدت ولاقدرت على تحقيقهما فيهاا ربعة اقوال"۔

اس کی صورت یہ ہے کہ اگر حاملہ یا مرضعہ کو جنین اور رضیع کے بارے میں خوف لاحق ہو تو اس کے لئے جواز افطار پر تو اتفاق ہے مگر آیا وہ صرف قضائے صوم کی پابند ہوگی یا اطعام کی بھی تو اس میں چار اقوال و مذاہب ہیں۔

(۱) امام ابوحنیفہ واتباعہ' امام اوزاعی' ابوعبید اور ابوثور وغیرہ کے نزدیک ان پر فقط قضاء ہے مریض کی طرح اور کچھ نہیں گویا یہ ان کو مریض پر قیاس کرتے ہیں۔

دوسرا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں اطعام کا کوئی تذکرہ نہیں۔ امام بخاری کا میلان بھی اسی

طرف ہے چنانچہ وہ اپنی صحیح (1) میں لکھتے ہیں۔

"وقال الحسن وابراهيم..... فى المرضع والحامل اذخافتا على انفسهما او ولدهما تفطران ثم تقضيان"۔

(باب قولہ ایاما معدودات فمن کان منکم مریضا الخ ص:٦٤٧ ج:٢ ابواب التفسیر)

(۲) دوسرا مذہب ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہما کا ہے کہ فدیہ ہی دیں گی ان پر قضا نہیں ہے ان کا استدلال اس آیت سے ہے "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام" الآیۃ جیسے کہ بالترتیب سنن ابوداؤد اور مؤطا میں ہے۔

"والحبلى والمرضع اذاخافتا يعنى على اولادهما افطرتا واطعمتا"۔

اور ابن عمر سے پوچھا گیا۔

عن المرأة الحامل اذاخافت على ولدها واشتد عليها الصيام فقال تفطر وتطعم مكان كل يوم مسكيناً مدا من حنطة "۔

لیکن مؤطا ہی میں امام نے اس کے بالمقابل استدلال کر کے فرمایا۔

واهل العلم يرون عليها القضاء كماقال الله عزوجل فمن كان منكم مريضاًالخ الآية۔

(۳) تیسرا مذہب جمع بینہما ہے یعنی قضا اور اطعام دونوں لازمی ہیں کما قال الترمذی۔

وقال بعض اهل العلم: الحامل والمرضع يفطران ويقضيان ويطعمان۔

امام ترمذی نے اس کو ائمہ ثلاثہ کا مذہب قرار دیا ہے مگر مؤطا کے حوالے سے امام کا قول ابھی گذرا جو حنفیہ کی طرح ہے ابن العربیؒ نے بھی اس کو ذکر کیا ہے اس طرح ابن العربیؒ نے امام شافعیؒ سے یہ ایک روایت قرار دیا ہے۔

باب ماجاء فى الرخصة فى الافطار للحبلىٰ والمرضع

(1) صحیح بخاری ج:۲ ص:٦٤٧ ابواب التفسیر "باب قولہ ایاما معدودات"

بہرحال ان کا استدلال قضا میں وہی ہے جو حنفیہ کا ہے یعنی مریض کا حکم اور اطعام میں ان کا استدلال ابن عباس وابن عمر کے ان آثار سے ہیں جو ابھی گذرے ہیں۔

(۴) چوتھا مذہب امام اسحاق کا ہے کہ انہیں احدالامرین میں اختیار ہے کما قال الترمذی۔

وقال بعضهم: يفطران ويطعمان ولاقضاء عليهما وان شاء قضتا ولااطعام عليهما وبه يقول اسحاق"۔

یعنی انکے نزدیک جمع نہیں ہے۔

باب ماجاء فی الصوم عن المیت

عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنه قال جاء ت امرأة الى النبى صلى اللّٰه عليه وسلم فقالت ان اختى ماتت وعليها صوم شهرين متتابعين قال أرأيت لو كان على اختك دين اكنت تقضينه قالت نعم قال فحق اللّٰه احق۔

ایک عورت نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ میری بہن فوت ہوگئی ہے اور اس پر دو ماہ کے پے درپے روزے باقی ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بتلاؤ اگر تیری بہن پر دین (قرض) ہوتا تو اسے ادا کرتی؟ اس نے کہا ہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کا حق زیادہ لائق اور لازم ہے۔

رجال:۔

(ومسلم البطين) بفتح الباء وکسر الطاء اس کے بعد یاء ساکن اور اخیر میں نون ہے بروزن جمیل ثقة من رجال الائمة الستة۔

(جائت امرأة) بخاری میں ہے "جاء رجل"۔☆

تشریح:۔

شہرین متتابعین میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ یہ روزے نذر کے تھے کیونکہ رمضان کے

قضاروزوں میں تتابع شرط نہیں ہے اور کفارہ پر حمل کرنا بعید ہے کیونکہ ایک تو کفارہ نادر ہے دوسرے کفارہ کی صورت میں وہ اس کا حکم پوچھتی۔

بخاری (1) کی روایت میں رجل کی تصریح ہے کہ امراور ''اختی'' کی بجائے ''امی'' کالفظ ہے نیز شیخین کی ایک روایت (2) میں صوم نذر ہے جبکہ بخاری کی ایک اورروایت میں ''وعليها صوم شهر'' اور ایک میں ''وعليها خمسة عشر يوماً'' کے الفاظ ہیں۔

حافظ ابن حجر (3) نے فرمایا ہے کہ اس قسم کا اضطراب مضر نہیں ہوتا ہے یعنی کہ سائل کون تھا؟ اوراصل سوال کیا تھا؟ کیونکہ جواب میں کوئی اضطراب نہیں یا پھر یہ متعدد واقعات ہیں۔

"أرأيت لو كان على اختك دين..." الخ صاحب تحفہ فرماتے ہیں فیہ مشروعیۃ القیاس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے زمانے اور پرانے غیر مقلدین میں بڑا فرق ہے آج کل کے جہال غیر مقلدین قیاس سے منکر ہیں۔

صحیحین (4) اور ابوداؤد (5) میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :من مات وعليه صيام صام عنه وليه"۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ رکھ سکتا ہے یعنی صوم بدل جائز ہے جیسے کہ حج بدل ہوتا ہے یا نہیں؟

امام احمد اور ایک قول امام شافعی کے مطابق جس کی نووی نے تصحیح کی ہے اور بعض دیگر اہل حدیث کے

باب ماجاء فی الصوم عن المیت

(1) صحیح بخاری ج:اص:۲۶۲ ''باب من مات وعلیہ صوم''

(2) راجع للتفصیل ایضاً حوالہ بالا

(3) فتح الباری ج:۴ص:۱۹۴ ''باب من مات وعلیہ صوم''

(4) صحیح بخاری ج:اص:۲۶۲ ''باب من مات وعلیہ صوم'' صحیح مسلم ج:اص:۳۶۲ ''باب قضاء الصوم عن المیت''

(5) ابوداؤد ج:اص:۳۳۳ ''باب فیمن مات وعلیہ صیام''

نزدیک یہ جائز ہے تاہم ابن العربی رحمہ اللہ نے امام احمد سے نذر اور قضاء میں فرق نقل کیا ہے کہ ''یصوم فی النذر ویطعم عنه فی الفرض قاله احمد بن حنبل والقاسم بن سلام ''امام ترمذی نے بھی اگلے باب میں یہی نقل کیا ہے۔

ان کا استدلال باب کی حدیث اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ حدیث سے ہے۔جمہور یعنی امام ابوحنیفہ،امام مالک،اصح قول کے مطابق امام شافعی اور سفیان ثوری وغیرہم کے نزدیک ولی میت کی طرف سے کھانا کھلائے گا روزہ اور نماز کی ادائیگی سے میت کا ذمہ فارغ نہیں ہوگا۔ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

قال علماؤنا لایصلی احد عن احد باتفاق فرضاً ولانفلاً حیاة ولاموتاً وکذالك لایصوم احد عن احد حیاً الخ۔

جبکہ امام اوزاعی کا مذہب یہ ہے کہ پہلے اطعام ہے اگر تصدق کے لئے کچھ نہ ملے تب صوم ہے۔

وہ مزید لکھتے ہیں کہ جولوگ اس قسم کی احادیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں وہ لفظ کو لیتے ہیں اور اصل کو چھوڑتے ہیں حالانکہ قواعد اور اصول کی رعایت زیادہ اولی ہے الفاظ کی مراعات سے اصول یہ ہے کہ جو عبادت کسی کی طرف سے بعد الموت صحیح ہوتی ہے تو وہ قبل الموت یعنی حالت حیات میں بھی صحیح ہوتی ہے جیسے حج بدل اور دین کی ادائیگی وبالعکس،جبکہ روزہ کسی کی حیات میں بطور بدل صحیح نہیں تو نماز کی طرح بعد الموت کیسے صحیح ہوگا؟

"فلما قرع هذالحدیث سمعهم تقبله بعضهم ..... فقال یصوم الولی عن الولی فراعی لفظاً وهدم اصلاً وهو (ای الاصل) ان کل نفس انماتجزی بما کسبت لابما کسبت غیرها ولو کانت عبادات البدن تقضی بعد الموت لقضیت فی الحیاة ولو قبلت نیابة فی الممات لقبلت فی الحیاة کالحج علی مایاتی بیانه فانه مشکل ایضاً ومراعات القواعد اولی من مراعاة الالفاظ"۔

(عارضة الاحوذی)

لہٰذا جب جمہور کے نزدیک یہ احادیث اپنے ظاہر پر محمول نہیں تو پھر اس کے دو جواب ہیں۔ایک یہ کہ

اس حدیث کو معنی مجازی پر حمل کیا جائے گا کہ مراد صوم سے اطعام ہے لہٰذا "صام عنه وليه " کا مطلب ماوردی وغیرہ نے یوں بیان کیا ہے "ای فعل عنه وليه مايقوم مقام الصوم وهو الاطعام "یعنی ذکر مبدل اور مراد بدل ہے جیسے "التراب وضوء المسلم اذالم يجد الماء" میں وضو سے مراد تیمّم ہے اس معنی مجازی پر حمل کرنے کا باعث ایک تو وہی بات ہے جو اوپر ابن العربیؒ نے کہی ہے دوسرے صحابہ کرام کا فتویٰ بھی یہی ہے جیسے کہ اگلے باب میں ابن عمر کا فتویٰ ہے یہ اگر چہ موقوف ہے مگر عدم مدرک بالقیاس والعقل کی وجہ سے حکم مرفوع میں ہے مزید فتوؤں کا ذکر آگے آرہا ہے۔

بذل المجھود میں ہے۔

قال الطيبي: تاويل الحديث انه يتدارك ذالك وليه بالاطعام فكانه صام۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ صحیحین کی روایت کی راویہ خود حضرت عائشہ ہیں مگر ان کا فتویٰ جمہور کے قول کے مطابق ہے جیسے کہ بیہقی (6) میں ہے۔

"عن عائشة انها سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم قالت يطعم عنها وعن عائشة قالت لاتصوموا عن موتاكم واطعموا عنهم وبماروى عن عباس قال في رجل مات وعليه رمضان قال يطعم عنه ستون مسكيناً "اخرجه عبدالرزاق(7) وروى النسائي (8) عن ابن عباس قال لايصوم احد عن احد۔

اسی مضمون کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مؤطا (9) میں بھی ہے۔

وفتوى الراوى على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ۔ (بذل المجھود ص:۱۶۰ ج:۴)

یعنی جب راوی اپنی ہی روایت کے خلاف فتویٰ دیتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے پاس ناسخ کا علم ہے اور نسخ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام مالک فرماتے ہیں۔

(6) سنن الکبریٰ للبیہقی ج:۴ ص:۲۵۷ "باب من مات وعلیہ صیام رمضانین"

(7) مصنف عبدالرزاق ج:۴ ص:۲۴۰ رقم حدیث:۷۶۵۰

(8) النسائی فی الکبریٰ ۲/۱۷۵ کتاب الصیام "باب صوم الحی عن المیت" بحوالہ تلخیص الحبیر ج:۲ ص:۴۵۴ کتاب الصیام

(9) مؤطا امام مالک ص:۲۴۵ "النذر فی الصیام والصیام عن المیت"

لم اسمع عن احد من الصحابة ولامن التابعين بالمدينة ان احداً منهم اَمَرَ احداً يصوم عن احد ولايصلى احد عن احد فعلم بذالك انه الامر الذى استقر عليه الشرع آخراً (ايضاً بذل)

باب ماجاء فى الكفارة

عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم قال من مات وعليه صيام شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً۔

رجال:۔

(عبثر) بفتح العین وسکون الباء وفتح الثاء ابن القاسم الزبیدی ثقہ اور کوفی ہیں۔

(محمد) ان سے مراد محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہیں کما صرح بہ الترمذی یہاں ابن ماجہ سے وہم ہوا ہے کہ محمد سے مراد محمد بن سیرین لیا ہے نبہ علیہ الحافظ ابن حجرؒ فی التلخیص۔ (1) قال وہو وہم منہ (ای من ابن ماجہ) اوشیخہ۔ زیلعی نے نصب الرایہ (2) میں لکھا ہے۔

وضعفه عبدالحق فى احكامه باشعث وابن ابى ليلىٰ اشعث هو ابن سوار كماقال الترمذى۔ ☆

تشریح:۔

کفر لغت میں چھپانے اور مستور کرنے کے معنی میں آتا ہے چنانچہ اندھیرے، قبر، مٹی، چھوٹے مشکیزے کو اس لئے کفر کہتے ہیں کہ یہ چیزیں ساتر ہیں کاشت کار کو کافر بھی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ زمین میں بیج

باب ماجاء فى الكفارة

(1) تلخیص الحبیر ج:۲ص:۴۵۳ کتاب الصیام رقم حدیث:۹۲۲

(2) نصب الرایہ ج:۲ص:۴۸۸ ''باب مایوجب القضاء والکفارۃ''

چھپاتا ہے ناشکری کو کفران بھی اسی بناء پر کہتے ہیں کہ وہ نعمت کو چھپاتا ہے۔

کفارہ اصطلاح میں وہ نیک کام جیسے خیرات وروزہ وغیرہ جو گناہ گار اپنے گناہ کی تلافی کے لئے کرتا ہے گویا یہ کام گناہ کے لئے ساتر بنتا ہے۔

بظاہر یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس سے متبادر اصطلاحی ساٹھ روزے ہوتے ہیں جبکہ یہاں ایک ماہ کا تذکرہ ہے لہٰذا حدیث کی ترجمۃ الباب سے مناسبت نہیں۔

اس کا جواب کوکب میں یہ دیا گیا ہے کہ یہاں کفارہ بمعنی عام ہے جو فدیہ کو بھی شامل ہے۔

"مسکیناً" یہ لفظ ترمذی میں منصوب ہے اور ابن ماجہ (3) میں مرفوع اگر منصوب پڑھا جائے تو فلیطعم مبنی للفاعل ہوگا اور فاعل جو ولیہ ہے مقدر ہوگا جبکہ مرفوع کی صورت میں فلیطعم مبنی للمفعول ہوگا یہ زیادہ اصح ہے جیسے کہ ابن عدی نے مرفوع ہی نقل کیا ہے۔

یہ حدیث جمہور کی دلیل ہے کہ صوم میں نیابت فدیہ کی شکل میں ہی ممکن ہے کما مر فی الباب السابق البتہ عند الحنفیہ اگر مردہ نے وصیت کی ہو تو اس کے مال متروکہ کے ثلث میں سے ادا کرنا ولی پر لازم ہے بدون وصیت لازم نہیں جبکہ عند الشافعیہ وصیت اور ثلث کی قید نہیں ہے۔

امام ترمذی نے فرمایا ہے "والصحیح عن ابن عمر موقوف قولہ" یعنی یہ موقوف ہے مرفوع نہیں لیکن یہ قول مضر للجمہور نہیں کیونکہ ایک تو قرطبی نے شرح مؤطا میں اس کے رفع کی تحسین کی ہے اور عبدالرزاق نے بھی مصنف میں اس کو موصولاً ذکر کیا ہے دوسرے یہ مسئلہ چونکہ مدرک بالا جتہاد نہیں اس لئے مرفوع کے حکم میں ہی ہے کما تقدم التفصیل منا۔

اور رہا اس کی سند پر اعتراض تو اگر ابن ماجہ کی روایت کو مانا جائے کہ محمد سے مراد ابن سیرین ہے تو یہ اشکال بھی ختم ہو جائے گا اور اگر مراد ابن ابی لیلیٰ ہی ہو تو جیسے کہ باب سابق کی شرح میں اس کے بہت سارے مضاعد و مؤیدآ ثار گذرے ہیں اس لئے ضعف مضر نہیں ہوا۔

---

(3) ابن ماجہ ج: ا ص: ۱۲۶ "باب من مات وعلیہ صیام رمضان قد فرط فیہ"

باب ماجاء فی الصائم یذرعه القئ

عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنه قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ثلاث لایفطرن الصائم الحجامة والقئ والاحتلام۔

تشریح:۔

"یذرعه القئ" ای یغلبه کہ آدمی روکنے پر قادر نہ ہو۔

ثلاث' ای ثلاث خصال یعنی تین عوارض ایسے ہیں جو روزہ نہیں توڑتے۔

لایفطرن تفطیر سے ہے یعنی مشدد باب تفعیل سے۔

الحجامة بکسر الحاء بمعنی الاحتجام پچھنے لگانا۔

والقئ اس سے مراد غالب آنے والی قے ہے۔

والاحتلام جماع کرنے کا خواب دیکھنا اگر چہ انزال ہو جائے اور اگر چہ خواب یاد ہو کیونکہ یہ غیر اختیاری ہے اس لئے بالاجماع ناقض صوم نہیں ہے۔

اس باب میں تین عوارض کا ذکر ہے ان میں احتلام بالاتفاق غیر مفطر ہے حجامت کے لئے آگے مستقل باب آرہا ہے"باب ماجاء فی کراهیة الحجامة للصائم "فانظرہ۔

قے میں تفصیل ہے مگر اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس باب اور اگلے باب کی دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض ہے کہ ابوسعید کی حدیث مذکور کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ قے مطلقاً غیر مفطر ہے جبکہ ابوہریرہ کی حدیثِ آتی کے ظاہر سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ قے کی ایک خاص نوع مفطر ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو اس عام (حدیث باب) کو اس خاص (حدیثِ آتی) پر حمل کیا جائے گا یا پھر اس عام میں تخصیص کی جائے گی جیسے کہ بیہقی نے معرفہ میں فرمایا ہے:"هو محمول علی مالو ذرعه القئ جمعاً بین الاخبار "اوپر تشریح الفاظ میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

قے کی کل صورتیں چوبیس بنتی ہیں وہ اس طرح کہ قے یا خود آئی ہوگی یا قصداً لائی گئی ہوگی دونوں صورتوں میں منہ بھر کے ہوگی یا نہیں یہ چار صورتیں ہوگئیں ان میں سے ہر ایک میں تین تین صورتیں بنتی ہیں۔ ۱۔ یا وہ خارج ہوگئی ہوگی۔ ۲۔ یا خود بخود واپس ہوگئی ہوگی۔ ۳۔ یا قصداً اسے واپس کرلیا ہوگا اس طرح تین ضرب چار سے 3×4=12 بارہ صورتیں بن گئیں پھر ان تمام صورتوں میں روزہ یاد ہوگا یا نہیں تو اس طرح بارہ ضرب دو سے ۱۲×۲=۲۴ کل چوبیس صورتیں بن گئیں۔

ان میں سے فقط دو صورتیں مفطر ہیں۔ (۱) ایک یہ کہ منہ بھر کے قے ہو اور صائم اس کا اعادہ کرے اور دوسرے یہ کہ قصداً منہ بھر کے قے کرے اور دونوں میں روزہ یاد ہو۔ البتہ امام محمد عمداً قے کرنے میں ملأ الفم کی قید نہیں لگاتے ہیں یہ صرف امام ابو یوسف کے نزدیک ہے کیونکہ اقل کالعدم یا تابع ریق ہے پھر اقل سے نقض میں حرج ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر قصداً ہو تو چاہے قلیل ہو یا منہ بھر کے دونوں صورتوں میں روزہ جاتا رہتا ہے کذا فی الہدایہ۔ (1)

اخیر میں امام ترمذی نے اس سند پر کلام کیا ہے اور اسے غیر محفوظ قرار دیا ہے وجہ ضعف عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ زید بن اسلم کے تین بیٹے ہیں۔ (۱) عبداللہ (۲) عبدالرحمٰن (۳) اسامہ۔ یحیی بن معین تو ان سب کو ثقہ قرار دیتے ہیں جبکہ امام احمد کے نزدیک عبداللہ ثقہ ہے اور باقی دونوں ضعیف ہیں امام ترمذی نے امام بخاری سے عبدالرحمٰن کی تضعیف نقل کی ہے اور انہی کے حوالے سے علی ابن المدینی کا قول نقل کیا ہے کہ ''عبداللّٰہ بن زید بن اسلم ثقة'' خلاصہ یہ ہوا کہ یہ روایت عبدالرحمٰن بن زید کی وجہ سے ضعیف ہے ہاں مرسل صحیح ہے۔ قال ابن العربی والصحیح انہ مرسل۔

لیکن ابوداؤد نے اسے موصولاً نقل کر کے سکوت کیا ہے دارقطنی نے اسے طریق ہشام بن سعد عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابی سعید الخدری نقل کیا ہے جس کے بارے میں زیلعی نے نصب الرایہ (2) میں لکھا ہے۔

باب ماجاء فی الصائم یذرعه القیئ

(1) ہدایہ ج:۱ص:۲۱۸ ''باب مایوجب القضاء والکفارۃ''

(2) نصب الرایہ ج:۲ص:۴۷۰ کتاب الصوم 'باب مایوجب القضاء والکفارۃ''

"وهشام بن سعد وان تكلم فيه غير واحد فقد احتج به مسلم واستشهد به البخاری"۔

امام بزار(3) نے اپنی مسند میں روایت کرنے کے بعد لکھا ہے وہذا من احسنہا اسناداً واصحہا الا ان عبدالعزیز لم یکن بالحافظ نیز طبرانی نے معجم اوسط(4) میں بھی روایت کیا ہے۔(بذل ص:۱۴۸ ج:۴)

باب ماجاء فی من استقاء عمداً

عن ابی هريرة ان النبی صلی الله عليه وسلم قال من ذرعه القئ فليس عليه قضاء ومن استقاء عمداً فليقض۔

تشریح:۔

"ذرعه" غلبه فليس عليه قضاء کیونکہ اس میں اس کا قصور نہیں ہے ومن استقاء عمداً ای تكلف قيئاً وسبب نخروجه قصداً یعنی جو شخص جان بوجھ کرقے کرلے تو وہ اس کی قضاء کرے تاہم ابن الملک کہتے ہیں "و ... على انه لا كفارة عليه"۔ ہدایہ(1) میں ہے۔

فان استقاء عمداً فملأ فيه فعليه القضاء لماروينا والقياس متروك به ولا كفارة لعدم الصورة۔

یعنی قیاس تو چاہتا ہے کہ اس صورت میں بھی روزہ نہ ٹوٹے کیونکہ روزہ ماخرج کے خروج سے نہیں ٹوٹتا پیشاب وغیرہ کی طرح مگر اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا گیا ہاں چونکہ صورت دخول متحقق نہیں اسلئے کفارہ نہیں ہوگا۔

---

(3) مسند بزار ج:۱ ص:۴۲۷ رقم حدیث:۷۱۸

(4) معجم اوسط للطبرانی ج:۵ ص:۴۰۵ رقم حدیث:۴۸۰۳

باب ماجاء فی من استقاء عمداً

(1) ہدایہ ج:۱ ص:۲۱۸ "باب مایوجب القضاء والکفارۃ"

حضرت گنگوہی صاحب رحمہ اللہ نے اس فرق کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ خود بخود قے آنے میں چونکہ طبیعت غذا کو باہر پھینکتی ہے اس لئے قے واپس اندر نہیں جاتی ہے جبکہ عمداً میں طبیعت کے بخل کی بناء پر کچھ نہ کچھ واپس اندر چلی جاتی ہے۔

ابن العربی رحمہ اللہ عارضہ میں فرماتے ہیں۔

قال لنا فخر الاسلام ابوبکر محمد بن احمد الشاشی فی الدرس: کل من رضی فی الشریعة بالسبب حکم علیه انه رضی بالمسبب الا من نام فی رمضان فاحتلم ....الخ ۔

یعنی جو سبب پر راضی ہوا سے مسبب پر راضی سمجھا جائے گا سوائے احتلام کے کیونکہ آدمی سونے (سبب) پر تو راضی ہوتا ہے مگر احتلام پر وہ قادر و راضی نہیں سمجھا جا سکتا ہے اس سے بھی مذکورہ فرق سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔تدبر

اس حدیث پر بھی امام ترمذی نے اعتراض کیا ہے مگر کثرت طرق کی وجہ سے کما اخرجہ احمد وبقیۃ اصحاب السنن وابن حبان والحاکم (2) وصححہ علی شرطھما یہ قابل احتجاج اور معمول بہ ہے جیسے کہ ترمذی نے فرمایا ہے۔

والعمل عنداهل العلم علی حدیث ابی هریرة...... وبه یقول الشافعی وسفیان الثوری واحمد واسحاق۔

تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

وهو قول ابی حنیفة ففی المؤطا (3) للامام محمد اخبرنا مالك اخبرنا نافع ان ابن عمر کان یقول: من استقاء وهو صائم فعلیه القضاء ومن زرعه القئ فلیس علیه شئ قال محمد: وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة۔

---

(2) المستدرک حاکم ج:۱ص:۴۲۷ ''اذا استقاء الصائم افطر الخ'' قال صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ

(3) مؤطا امام محمد ج:۱ص:۱۸۶ ''باب الصائم یذرعہ القئ او یتقئ''

باب ماجاء فی الصائم یاکل ویشرب ناسیاً

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من اکل او شرب ناسیاً فلایفطر فانما هو رزق رزقه الله۔

تشریح:۔

"ناسیاً" یعنی اسے اپناروزہ یادنہ ہو۔"فلایفطر" بخاری(1)میں"فلیتم صومه" ہے۔

"رزقه الله" بخاری میں ہے"فانما اطعمه الله وسقاه"۔

اگرکوئی روزہ دارنسیاناً کچھ کھائے پیئے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کاروزہ محفوظ ہے اسے جاری رکھے نہ اس کی قضاء ہے اور نہ کفارہ۔

امام مالکؒ کا مذہب نفلی روزہ میں بھی یہی ہے مگر فرض میں ان کے نزدیک قضا لازم ہے جمہور کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

مالکیہ کا استدلال کسی حدیث سے تونہیں تاہم ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔

ان خبر الواحد اذاجاء بخلاف القواعد لم یعمل به۔

چونکہ روزہ امساک کا نام ہے اور کھانے پینے سے یہ رکن یکسر ختم ہوجاتا ہے کیونکہ چیز اپنی ضد کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی ہے خواہ عمداً ہو یانسیاناً جیسے نسیاناً وضوٹوٹ جائے تو نماز صحیح نہ ہوگی خاص کر جب رکن ختم ہوجائے جیسے نماز میں رکوع، سجدہ یارکعت وغیرہ نسیاناً رہ جائے یہ ایسا ہے جیسا کہ حنفیہ کے یہاں نسیاناً کلام سے نماز ٹوٹ جاتی ہے ہمارے (مالکیہ کے) نزدیک نسیاناً کلام سے نماز اس لئے نہیں ٹوٹتی کہ ترک کلام صلوۃ کا رکن نہیں بلکہ قول نماز کے محظورات میں سے ہے۔

باب ماجاء فی الصائم یاکل ویشرب ناسیاً

(1) صحیح بخاری ج:اص:۲۵۹"باب الصائم اذااکل اوشرب ناسیاً"

اور مذکورہ حدیث میں حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے قضاء کے بارے میں سکوت فرمایا ہے لہٰذا اس سے قضاء کی نفی لازم نہیں آتی ہے۔ (ہذا حاصل کلامہ)

مذکورہ حدیث کا جواب مالکیہ تین طرح کے دیتے ہیں کہ یہ نفلی روزہ پر محمول ہے قالہ بعض المالکیۃ یا یہ محمول ہے سقوط مؤاخذہ پر کہ اس کھانے میں گرفت اور گناہ نہیں اگرچہ روزہ ختم ہوا قالہ القرطبی یا یہ محمول ہے سقوط کفارہ پر کہ اس ناسی پر کفارہ اور اثم نہیں قالہ المہلب وغیرہ۔

حافظ ابن حجر (2) فرماتے ہیں۔

والجواب عن ذالك كله بمااخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم (3) والدارقطنی (4) من طريق محمد بن عبدالله ...... عن ابی هريرة بلفظ "من افطر فی شهر رمضان ناسياً فلاقضاء عليه ولا كفارة فعين رمضان وصرح باسقاط القضاء"۔

اس سے ان کے جوابات ختم ہو گئے پھر حافظ (5) مزید لکھتے ہیں۔

فاقل درجات هذاالحديث بهذه الزيادة ان يكون حسناً فيصلح للاحتجاج به وقد وقع الاحتجاج فی كثير من المسائل بماهو دونه فی القوة۔

نیز صحابہ کرام کا عمل اور فتاوی بھی اسی کے مطابق ہے منہم علی بن ابی طالب وزید بن ثابت وابو ہریرۃ وابن عمر رضی اللہ عنہم اور کسی سے مخالفت ثابت نہیں۔ پھر یہ مسلک قرآن کے بھی موافق ہے لقوله تعالى (6) "ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم" فالنسيان ليس من كسب القلب ۔اسی لئے امام ترمذیؒ نے نقل

---

(2) حافظ ابن حجر فتح الباری ج:۴ص:۱۵۷ "باب الصائم اذا اکل اوشرب ناسیاً"

(3) مستدرک حاکم ج:۱ص:۴۳۰ "من افطر فی رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ" قال ہذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاہ بہذہ السیاقۃ۔

(4) دار قطنی ج:۲ص:۱۵۸ حدیث رقم:۲۲۲۲

(5) راجع للتفصیل فتح الباری ج:۴ص:۱۵۷ "باب الصائم اذا اکل اوشرب ناسیاً"

(6) سورہ بقرہ آیت:۲۲۵

مذاہب کے بعد فرمایا و الاول اصح یعنی جمہور کا قول صحیح تر ہے مالک کے قول سے۔

پھر فقہاء حنفیہ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ دار کو بھول کر کھاتے ہوئے دیکھے تو عند الضعف نہیں بتلانا چاہیے اور اگر روزہ دار کی قوت بحال ہے یا مثلاً غروب میں کچھ ہی دیر باقی ہے تو بتلانا چاہیے۔

پھر یہاں دو مسئلے اس حدیث پر متفرع کئے گئے ہیں اور یہ دونوں اختلافی ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ نسیاناً جماع سے روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو ابن الرشد نے لکھا ہے۔

اذاجامع ناسياً لصومه فان الشافعي و اباحنيفة يقولان لاقضاء عليه و لا كفارة وقال مالك عليه القصاء دون الكفارة وقال احمد واهل الظاهر عليه القضاء والكفارة۔

گویا حنابلہ کے علاوہ باقی ائمہ ثلاثہ اس مبینہ مسئلہ میں اپنے اپنے اصول پر چلے ہیں۔ (تدبر) بخاری میں ہے۔

قال الحسن و مجاهد ان جامع ناسياً فلاشئ عليه ۔

(باب الصائم اذا اکل او شرب ناسیاً ص: ۲۵۹)

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ شافعیہ نے روزے پر نماز کو قیاس کر کے سہواً کلام کو غیر مفسد قرار دیا ہے جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ ہیئت صلوٰۃ مذکر ہے بخلاف روزے کے۔ یہ دونوں مسئلے کوکب اور اس کے حاشیہ پر ہیں۔

باب ماجاء فی الافطار متعمداً

عن ابی ہریرة رضی اللّٰہ عنه قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم من افطر یوماً من رمضان من غیر رخصة ولامرض لم یقض عنه صوم الدهر کله وان صامه۔

رجال:۔

(المطوس) بکسر الواو المشددة هو یزید۔

(عن ابیه) هو المطوس قال فی التقریب بتشدید الواو المکسورة ویقال ابوالمطوس عن ابی ہریرة مجهول من الرابعة۔ شریک نے اسے موقوفاً بھی نقل کیا ہے۔

تشریح:۔

اگر کوئی شخص بغیر عذر کے رمضان کا روزہ چھوڑ دے تو آیا اس کی قضا ممکن ہے یا نہیں؟ تو ابن مسعود وابو ہریرہ رضی اللہ عنہما اور امام بخاری کے نزیک اس کی قضا نہیں ہے داؤد ظاہری اور ابن تیمیہ کے نزدیک عمداً ترک صلوٰۃ کی بھی قضا نہیں گویا وہ نماز کو روزے پر قیاس کرتے ہیں۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک ایک روزہ رکھنے سے اس کی قضاء ہو جائے گی یعنی فرض ذمہ سے ساقط ہو جائے گا اگر چہ رمضان کی فضیلت سے یہ ہمیشہ کے لئے محروم ہو گیا نیز رمضان میں کوتاہی کا جو گناہ ہے اس کا عفو مفوض الی اللہ ہے۔ ابن الملک نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے۔ فالاجماع علی انه یقضی یوماً مکانه۔

ابن حجر(1) فرماتے ہیں۔

والذی علیه اکثر العلماء یجزئه وان کان مافطره فی غایة الطول والحر وماصامه بدله فی غایة القصر والبرد (کذافی التحفة عن المرقات)

باب ماجاء فی الافطار متعمداً

(1) کذافی المرقاۃ ص:۲۷۱ ج:۴ ''من ترک صوماً اوصلاۃ لغیر عذر الخ'' کتاب الصوم

فریق مخالف کا استدلال ایک تو مذکورہ حدیث سے ہے جس میں تصریح ہے لم یقض عنہ صوم الدھر کلہ وان صامہ۔

یعنی زندگی بھر کے روزوں سے بھی اس کی قضا ممکن نہیں چہ جائے کہ ایک متبادل روزے سے ہو جائے۔

دوسرے ابن العربی فرماتے ہیں ''ان الشئ انما یقضی بمثلہ''۔

یعنی کسی چیز کی قضا اس کی مثل سے ہی ہو سکتی ہے اور غیر رمضان مثل رمضان نہیں ہے ہاں اگر کسی سے عذر کی بناء پر فوت ہو جائے تو اس کے لئے اللہ اپنے لطف سے غیر رمضان کو مانند رمضان بناتا ہے لہٰذا بلا عذر کی قضا نہیں۔

جمہور ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث مبالغہ اور تشدید پر محمول ہے۔ طیبی فرماتے ہیں۔

وھذا علی طریق المبالغۃ والتشدید ولذالک اکدہ بقولہ "وان صامہ"۔

اور اس کی کئی امثلہ ہیں۔

علاوہ ازیں یہ حدیث ضعیف ہے ''کما مر ابوالمطوس عن ابی ہریرۃ مجہول'' نیز اس کی سند میں شدید اضطراب ہے۔

حافظ ابن حجر (2) نے فتح الباری میں لکھا ہے۔

واختلف فیہ علی حبیب بن ابی ثابت اختلافاً کثیراً فحصلت فیہ ثلاث علل الاضطراب والجھل بحال ابی المطوس والشک فی سماع ابیہ عن ابی ھریرۃ۔

دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ عمداً نماز ترک کرنے کی قضا دوسرے اوقات میں ہو سکتی ہے تو روزے کی کیوں نہیں ہو سکتی؟

جمہور کے مذہب کی تائید اگلے باب کی حدیث سے ہوتی ہے کما سیأتی انشاء اللہ۔

---

(2) فتح الباری ج:۴ ص:۱۶۱ ''باب اذا جامع فی رمضان''

باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان

عن ابی هریرة قال اَتاہ رجل فقال یارسول اللّٰہ ھلکت فقال مااھلکك؟ الخ۔

تشریح:۔

"اَتاہ رجل" اس آدمی کے نام میں اختلاف ہے۔حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔

"لم اقف علی تسمیتہ الا ان عبدالغنی فی المبھمات وتبعہ ابن بشکوال جزما بانہ سلمان او سلمة بن صخر البیاضی"۔

معارف میں اس کو صحیح کہا ہے تاکہ یہ اور ظہار کا واقعہ الگ الگ ہوجائے بعض نے اوس بن الصامت قرار دیا ہے پھر یہ واقعہ اور ظہار کا واقعہ ایک ہونگے مگر راجح یہ ہے کہ یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں۔

"فقال یارسول اللّٰہ ھلکت "ایک روایت (1) میں ہے جاء رجل وھو ینتف شعرہ ویدق صدرہ اور ایک اور روایت (2) میں ہے۔"ویحثی علی راسہ التراب" کہ بال نوچتا ہوا اور سینہ کوبی کرتا ہوا آیا اور اپنے سر کے اوپر حسرت کی وجہ سے مٹی ڈال رہا تھا اس سے ان کی ندامت کا پتہ چلتا ہے اور یہ بھی کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سب عارفین باللہ تھے کیونکہ ایسی ندامت سوائے عارف کے کسی اور سے مستبعد ہے۔

حافظ ان روایات کے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ گناہ پر ندامت کے وقت ایسا کرنے کے جواز پر اس سے استدلال کیا گیا ہے اور یہ کہ دین کی مصیبت میں اظہار ندامت جائز ہے تاہم یہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ عندالمصیبت لطم خدود اور حلق شعر کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت عند ابی داؤد (3) میں ہے"احترقت"اس سے استدلال کرکے ابن العربیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ اشارہ ہے عمد کی

باب ماجاء فی کفارة الفطر فی رمضان

(1) کذافی سنن الکبری للبیہقی ص:۲۲۶ ج:۴"باب روایة من روی الامر بقضاء یوما مکانہ فی ہذا الحدیث" کتاب الصیام

(2) رواہ الدارقطنی فی مراسیل ابن مسیب.بحوالہ فتح الباری ج:۴ ص:۱۶۴"باب اذا جامع فی رمضان ولم یکن لہ شئ فتصدق علیہ فلیکفر"

(3) ابوداؤد ج:۱ ص:۳۳۲"باب کفارة من اتی اھلہ فی رمضان"

طرف کیونکہ نسیان میں عصیان نہیں جبکہ احتراق عصیان کا اثر ہوتا ہے لہٰذا اس سے عطاء اور ابن الماجشون کی تردیدی ہوئی جونسیان کوعمد سے ملاتے ہیں اور کہتے ہیں" وانا لم نعلم حال هذا الواطى فى الحديث ولعله كان ناسياً" وجہ ردآ سان ہے کہ ناسی ہالک اور محترق نہیں ہوتا ہے لہٰذا نسیان میں کفارہ نہیں کما مر۔

"قال هل تستطيع ان تعتق رقبة؟ قال: لا" اس سے معلوم ہوا کہ جوشخص اپنے گناہ پر نادم یا تائب ہو تو اسے ملامت اور عار دلانے کی بجائے اس سے خلاصی کا طریقہ بتلانا چاہئے۔"عرق" ماهو المشهور کے مطابق یہ لفظ بفتحتین ہے زنبیل کو کہتے ہیں ایک روایت باسکان الراء بھی ہے۔

"والعرق المكتل" بكسر الميم وفتح التاء۔" الضخم" بسكون الخاء اى العظيم وفى المغرب يسع ثلاثين صاعاً وقيل خمسة عشر۔

"مابين لابتيها" مراد مدینہ طیبہ ہے" طيبها الله و شرفها " یہ لابۃ کا تثنیہ ہے بغیر ہمزہ کے بخاری کی روایت میں راوی نے کہا ہے" يريد الحرتين" حرہ وہ زمین جس میں کالے کالے پتھر ہوں چونکہ مدینہ منورہ ایسے دو بلندیوں کے درمیان وادی نما ہے جہاں سیاہ پتھر بکثرت موجود ہیں اس لئے بین لابتین اور بین الحرتین سے تعبیر کیا۔

"انيابه" ناب کی جمع ہے وہ دانت جو رباعیات سے ملصق ہوتے ہیں۔

"قال خذه فاطعمه اهلك"۔

(۱) یا یہ ان صاحب کی خصوصیت تھی کیونکہ اپنے گھر والوں پر یعنی زیر کفالت فقراء پر صدقہ سے کفارہ بالاتفاق ادا نہیں ہوتا۔

(۲) اور یا مطلب یہ ہوا کہ پہلے اپنی ضرورت پوری کرلو اور پھر جب وسعت ہوتو کفارہ ادا کردینا۔ یہ دوسری توجیہ مشہور ہے کہ کفارہ ان کے ذمے دین تھا مگر حافظ زیلعی نے دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے کہا جاؤ تیرا کفارہ بھی ہوگیا۔لہٰذا پہلی توجیہ زیادہ بہتر ہے۔

عارضہ میں معمر عن ابن شہاب کے طریق سے ہے۔

وانما كان هذا رخصة له خاصة فاما اليوم فلابدله من التكفير زاد فيه الاوزاعى "واستغفرالله"۔

مسائل الحدیث:۔

معارف میں ہے کہ اس حدیث کے مسائل پر بعض نے دو جلدیں لکھی ہیں۔ بذل المجہود (4) اور عارضہ میں اس حدیث کے ذیل میں چند اہم مسائل ذکر کئے گئے ہیں یہاں ان کا خلاصہ پیش خدمت ہے۔

پہلا مسئلہ:۔

یہ مسئلہ عمداً کھانے پینے سے کفارے کے متعلق ہے تو مالکیہ' حنفیہ اور ایک جماعت اہل علم جن میں امام ثوری بھی ہیں اکل وشرب عمداً سے کفارے کے وجوب کے قائل ہیں یعنی اکٹھ روزے جن میں دو ماہ کفارے کے اور ایک قضاء کا ہوگا۔ جبکہ شافعیہ' حنابلہ اور اہل الظاہر کے نزدیک کفارہ فقط جماع سے لازم ہوتا ہے نہ کہ کھانے پینے سے۔

ان حضرات کی دلیل باب کی حدیث ہے اور چونکہ یہ خلاف القیاس ہے کیونکہ کفارہ رفع ذنب کے لئے ہے جبکہ گناہ توبہ سے معاف ہوتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ جماع کی حرمت اکل وشرب سے زیادہ ہے حتیٰ کہ جماع پر حد واجب ہوتی ہے نہ کہ اکل وشرب پر' لہٰذا یہ حکم اپنے مورد یعنی جماع کے ساتھ مختص ہوگا اور اکل وشرب کو جماع سے منسلک نہیں کیا جائے گا جیسے کہ خلاف القیاس نص کا ضابطہ ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال بھی حدیث باب سے ہے کہ جب جماع موجب کفارہ ہے تو اسی نص کے مطابق اکل وشرب بھی موجب کفارہ ہوئے بلکہ بطریق اولیٰ ہیں۔

اعتراض:۔ شافعیہ کی طرف سے ہم پر یہ اعترض کیا جاتا ہے کہ یہ اثبات الحد بالقیاس ہے حالانکہ حدود قیاس سے ثابت نہیں ہوتیں۔

جواب:۔ اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ دیا ہے کہ اولاً تو اصولیین جو کہتے ہیں کہ حدود قیاس سے ثابت نہیں ہوتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ متجانسین کے درمیان جو حد فاصل اور مابہ الامتیاز ہوتا ہے وہ قیاس سے ثابت نہیں ہوتا ہے گویا حدود سے مراد زواجر نہیں ہے۔ ثانیاً ہم یہ حکم قیاس سے ثابت ہی نہیں کرتے ہم

---

(4) بذل المجہود ج:۳ص:۳۶۳ ''باب کفارۃ من اتی اھلہ فی رمضان''

تو اسے دلالۃ النص سے ثابت کرتے ہیں البتہ قیاس اس کے لئے مؤید ضرور ہے وہ اس طرح کے جب باب کی حدیث میں جماع پر کفارہ بطور زجر کا حکم دیدیا کیونکہ اس شخص نے اپنا روزہ فاسد اور ضائع کر دیا تھا تو اس زجر کی ضرورت کھانے پینے کی روک تھام کے لئے بہت زیادہ ہے کیونکہ یہ اصول ہے کہ زواجر کا مقصد سد باب اور سد ذرائع ہوتا ہے اور یہ معنی اکل وشرب میں زیادہ ہے کیونکہ روزہ دار کو جماع سے زیادہ ضرورت کھانے پینے کی ہوتی ہے جماع کی خواہش تو بھرے پیٹ پر موقوف ہے لہٰذا کھانے پینے پر کفارہ اور زجر زیادہ مناسب ہوا۔

رہی یہ بات کہ ہمارا استدلال قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے ہے تو وہ اس طرح کہ ہر صاحب لغت اسکا مطلب یہی سمجھتا ہے کہ اس کفارے کا حکم نفس جماع کی وجہ سے نہ تھا بلکہ جماع من حیث المفطر تھا کیونکہ نفس جماع تو یہاں حلال تھا کہ اپنی بیوی سے کیا ہے۔ ابن العربی فرماتے ہیں۔

"الاتری انه لو زنی ناسیاً لرمضان لوجب علیه الحد و کان مفطراً؟"

یعنی اگر نفس جماع علت کفارہ ہوتا تو نسیاناً زنا پر بھی کفارہ ہونا چاہئے جیسے کہ اس پر حد ہے واذ لیس فلیس۔ تو معلوم ہوا کہ حد کا سبب غیر ہے اور کفارے کا غیر کیونکہ مذکورہ صورت میں حد ہے اور کفارہ نہیں جبکہ اپنی حلال بیوی سے جماع ذاکراً پر حد نہیں اور کفارہ ہے معلوم ہوا کہ کفارے کی علت جماع نہیں بلکہ فطر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک صحابی نے اس کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا ہے۔

"ان رجلاً افطر فی رمضان فقال النبی صلی اللّٰه علیه و سلم اعتق رقبة"۔

اور نفس فطر میں جماع اکل اور شرب سب برابر ہیں۔ گویا یہ مسئلہ لواطت پر حد زنا سے زیادہ واضح ہے پھر آپ اس میں کیوں حد کے قائل ہوئے؟

علاوہ ازیں دارقطنی (5) میں ان رجلاً اکل فی رمضان فامره النبی صلی اللّٰه علیه و سلم بان یعتق رقبة الخ کی تصریح ہے جبکہ لفظ فطر کی تصریح خلق کثیر نے کی ہے۔ (انظر ایثار الانصاف ص:۸۶)

دوسرا مسئلہ:۔

حدیث میں مرد کا حکم مذکور ہے مگر عورت کا ذکر نہیں اس لئے اس میں اختلاف ہوا کہ آیا عورت پر بھی

---

(5) سنن الدارقطنی ج:۲ص:۱۷۰رقم حدیث:۲۲۸۴ ''باب القبلة للصائم''

کفارہ ہے؟

ابن العربیؒ نے یہاں بغیر کسی تعصب کے نقل مذاہب کے بعد حنفیہ کے قول کی بھرپور تائید کی ہے وہ رقمطراز ہیں۔ ''قال الشافعی لا کفارۃ علیھا وان طاوعته''۔ معلوم ہوا کہ جب رضا سے جماع میں اس پر کفارہ نہیں تو اکراہ میں بطریق اولی نہیں'' وقال مالك ان اکرھھا فعلیه کفارتان ''یعنی اگر عورت راضی اور خوش تھی تو پھر تو ہر ایک پر الگ الگ کفارہ ہوگا مگر عورت کو مجبور کرنے کی صورت میں دونوں کفاروں کا ذمہ دار مرد ہوگا۔'' وقال الاوزاعی کقول الشافعی الا انه قال ان کفر بالصیام لابد ان یصوم عنه وعنھا'' یعنی دونوں کفارے مرد پر۔'' وھذا ممالاالتفات علیه ساعة فکیف ان اشتغل بالرد علیه ''یعنی جب یہ موقف قابل التفات ہی نہیں تو جواب کی کیا ضرورت؟'' وقال ابوحنیفة: سواء طاوعته او اکرھھا کفارۃ واحدۃ '' یعنی دونوں پر الگ الگ کفارہ ہے کیونکہ جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا کہ اصل علت افساد صوم ہے لہٰذا عورت پر الگ کفارہ ہوگا، اس کی مثال ثمن ماء الاغتسال ہے کہ عورت غسل کے لئے پانی کی خود ذمہ دار ہے اگرچہ جماع اکراہاً ہو۔ اس لئے ابن العربی فرماتے ہیں۔

ولاشك فی وجوب الکفارۃ علیھا لانھا افطرت فی یوم من رمضان ھاتکة للحرمة، فوجبت علیھا الکفارۃ کالرجل''۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضور علیہ السلام نے عورت کے بیان حکم سے کیوں سکوت فرمایا تو ابن العربیؒ فرماتے ہیں ''قلنا لان بیانه له بیان لھا وفیھا اذالحکم سواء''۔

تاہم امام شافعیؒ سے دوسرا قول وجوب کفارہ کا بھی مروی ہے۔

تیسرا مسئلہ:۔

یہ مسئلہ ترتیب سے متعلق ہے کہ حدیث میں جو ترتیب بتلائی گئی ہے آیا یہ لازمی ہے یا اس میں اختیار ہے؟

تو امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور امام سفیان ثوری کے نزدیک یہ ترتیب لازمی ہے بغیر عجز کے دوسری صورت جائز نہیں لہٰذا اولاً عتق ہے اگر اس سے قاصر ہو تو روزے ہیں عدم استطاعت صیام کی صورت میں اخیراً

اطعام ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اسے اختیار ہے جیسے کفارہ یمین میں ہوتا ہے جبکہ مدونہ میں ہے کہ امام مالک کے نزدیک اطعام ہی متعین ہے ابن دقیق العید نے اسے بہت مشکل قرار دیا ہے کیونکہ باقی دو حدیث سے ثابت ہیں البتہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں ''والصحیح فی الروایة عن مالك فی التخییر ''جہاں تک اطعام والی روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تقدیم اطعام مستحب ہے کیونکہ اس سے فقراء کو بہت فائدہ ہوگا گویا وہ تقدیم اطعام کے قائل ہیں تعیین کے نہیں۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

والصحیح فی الدلیل الترتیب لان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم رتب له ۔

کیونکہ فاء کا مفاد یہی ہے۔

چوتھا مسئلہ:۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ایک مسکین کو ایک مدنبوی دیا جائے گا جبکہ عندالحنفیہ دو مدنبویہ دیئے جائیں گے حنفیہ اس کو صدقۃ الفطر پر قیاس کرتے ہیں تا کہ ایک مسکین کے پورے یوم کے لئے کافی ہو سکے۔ ''مد'' کی مقدار ترمذی ابواب الطہارت میں گذری ہے خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزیک نصف صاع ہے اور شافعی وغیرہ کے نزدیک ربع صاع۔

یہ اختلاف اس حدیث میں مروی مقدار کی وجہ سے پیدا ہوا بعض روایات میں ہے کہ اس کی مقدار پندرہ صاع تھی لہٰذا ساٹھ مسکین پر پندرہ صاع تقسیم کرنے کا مطلب یہی ہے کہ ہر مسکین کو ربع صاع یعنی ایک ہی مد دیا جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال مسلم (6) کی روایت سے ہے جس میں عرق کے بجائے ''عرقان'' کی تصریح ہے۔

اس پر علامہ عینی عمدہ (7) میں لکھتے ہیں۔

---

(6) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۵۵ ''باب تغلیظ تحریم الجماع فی نہار رمضان الخ''

(7) عمدۃ القاری ج:۱۱ص:۲۷ ''باب اذا جامع فی رمضان''

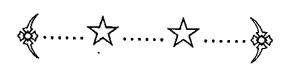
"فاذا كان العرق خمسة عشر فالعرقان ثلثون صاعاً على ستين مسكيناً لكل مسكين نصف صاع"۔

اور باب کی حدیث میں مقدار کا جواب یہ ہے کہ یہ بطور تقدیر شرعی کے نہیں تھا بلکہ اہل وعیال کے نفقے کے لئے تھا رہا کفارہ تو وہ دین تھا یا پھر یہ ان کی خصوصیت پر حمل ہے "کمامر من قبل ونقل الاول الترمذی عن الشافعی"۔

پانچواں مسئلہ:۔

اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ایک جماع کا کفارہ ادا کر دیا اور پھر اس کا ارتکاب کر لیا تو اس پر نیا دوسرا کفارہ ہوگا اس پر بھی اجماع ہے کہ ایک ہی دن میں کئی بار جماع پر ایک ہی کفارہ ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کسی نے ایک دن جماع کیا اور ابھی تک اس کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ دوسرے دن پھر جماع کیا تو امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اس پر ڈبل کفارہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اس پر فقط ایک کفارہ ہے ہاں اگر اس نے دوسرے جماع سے پہلے کا کفارہ ادا کیا ہو تو پھر دوسرے پر بھی کفارہ ہوگا گویا سابقہ کفارہ سے لاحقہ جماع اور متاخر جرم کا تدارک نہیں ہوسکتا۔

چھٹا مسئلہ:۔

اگر رمضان میں روزہ ٹوٹ جائے یا عذر رفع ہو جائے تو باقی یوم غروب تک امساک لازمی ہے۔

باب ماجاء فی السواک للصائم

عن عبداللّٰہ بن عامر بن ربیعة عن ابیه قال رایت النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم مالااحصی یتسوك وهو صائم۔

رجال:۔

(عاصم بن عبیداللّٰہ) بن عاصم بن عمربن الخطاب العدوی المدنی ضعیف من الرابعة۔

تشریح:۔

"مالااحصی" یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام اتنی کثرت سے مسواک فرماتے کہ مجھے گنتی اور شمار معلوم نہیں یعنی میں شمار کرنے پر قادر نہ ہوسکا۔

"یتسوك" اگر "رأیت" سے مراد علمت ہو تو یہ مفعول ثانی ہے اور اگر مراد رؤیت بصری ہو تو یہ حال ہے۔

"وهو صائم" یہ بھی حال ہے یا مترادفہ ہے یا متداخلہ۔

"وفی الباب عن عائشة" ان کی حدیث ابن ماجہ (1) اور دارقطنی (2) میں ہے۔

ولفظه قالت: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم : خیر خصال الصائم السواك"۔

"حدیث عامر بن ربیعة حدیث حسن" امام ترمذی نے اس کو جو حسن کہا ہے یہ کثرت طرق کی وجہ سے نیز عامر گو کہ عندالجمہور ضعیف ہیں مگر عجلی کہتے ہیں۔

باب ماجاء فی السواک للصائم

(1) ابن ماجہ ج:۱ص:۱۲۱ "باب ماجاء فی السواک والکحل للصائم"

(2) سنن الدارقطنی ج:۲ص:۱۸۳رقم حدیث:۲۳۴۶ "باب السواک للصائم"

"لا باس به" وقال المزنی وهو احسن ماقیل فیه وقال ابن عدی وهو مع ضعفه یکتب حدیثه وشعبه والثوری یرویان عنه ولذا اخرجه ابن خزیمة فی صحیحه۔ (معارف)

۱۔ جمہور علماء کے نزدیک صائم کے لئے مطلقاً مسواک کرنا جائز ہے یعنی چاہے قبل الزوال یابعدہ خشک ہو یاتر' امام ابوحنیفہ امام مالک سفیان ثوری' اوزاعی اور ایک ایک روایت حسن بصری اور امام شافعی سے بھی اسی کے مطابق ہے جسے ترمذی نے نقل کیا ہے امام بخاری کا مختار بھی یہی ہے۔

۲۔ عندالبعض تر اور خشک میں فرق ہے کہ خشک مطلقاً جائز جبکہ تازہ اور رطب مطلقاً مکروہ ہے یہ امام شعبی اور بعض مالکیہ کا قول ہے امام احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے عمدہ میں مالک کا مذہب یہی قرار دیا ہے۔

۳۔ مشہور روایت از شافعی کے مطابق بعد الزوال مسواک کرنا مکروہ ہے۔

۴۔ فرض اور نفل روزے میں حکم تبدیل ہوتا ہے فرض میں مکروہ جبکہ نفل میں جائز ہے یہ امام احمد کا قول اور بعض شافعیہ کا موقف ہے امام احمد سے تیسری روایت کراہیۃ الرطب بعد الزوال کی ہے۔

جمہور کا استدلال حدیث باب اوران تمام روایات سے ہے جن میں صائم اور غیر صائم صبح اور شام کے فرق اور قید کے بغیر مسواک کے فضائل بیان ہوئے ہیں۔

جو حضرات خشک اور تر میں فرق کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ تر مسواک کے استعمال سے اس کا ذائقہ پیٹ کے اندر جا سکتا ہے جس سے روزہ فاسد ہوگا لہٰذا اس سے گریز کرنا ضروری ہے جبکہ خشک میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔

اس کا جواب کوکب الدری میں یہ دیا گیا ہے کہ جب صائم کے لئے مسواک کا ثبوت ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ثابت ہے تو اسکو اطلاق پر رکھنا ہی افضل ہے کیونکہ اس میں یابس کی قید کی کوئی دلیل نہیں تو جس طرح مضمضہ جائز ہے اسی طرح تر مسواک جائز ہوگی اور جس طرح پانی کا ذائقہ معاف ہے تو مسواک کا ذائقہ بھی معاف ہوا۔ تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

فانها باطلاقها تقتضی اباحة السواك فی كل وقت وعلی كل حال وهو الاصح والاقوی۔

اورامام بخاری(3) نے صحیح بخاری میں فرمایا ہے۔

قال ابن سیرین: لاباس بالسواك الرطب، قیل له طعم قال والماء له طعم وانت تمضمض به' وقال ابن عمر:لاباس ان یستاك الصائم بالسواك الرطب والیابس رواه ابن ابی شیبه۔

توجس طرح پانی کومنہ میں گما کر پھینکا جاتا ہےاور پھراس کااثرختم ہوجاتا ہےتو مسواک کرنے کے بعد تھوکنے سے بھی اسکااثرختم ہوجاتا ہے۔

مسئلہ مہمہ :۔

اس سے معلوم ہوا کہ وہ ذائقہ معاف ہے جوکسی ایسی چیز کے استعمال کا اثر ہوجس میں کسی سنت کی ادائیگی یا شرعی مقصد پورا کرنا مراد ہواس کے علاوہ ذائقے یااختیاری ذرات کے نگلنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے لہٰذا اس حدیث سے روزے کی حالت میں نسوار کھانے کے جواز پراستدلال غلط فہمی ہے خصوصاً جبکہ اس سے روزے کا مقصد ہی فوت ہوجاتا ہےاوراسے خطرے کے لئے پیش کیا جاتا ہے۔

جوحضرات زوال کے بعد مسواک کی کراہیت کے قائل ہیں ان کا استدلال اس صحیح حدیث (4) سے ہے''لخلوف فم الصائم اطیب عندالله من ریح المسك ''یعنی خلوف بضم الخاء''رائحة الفم ''کوکہتے ہیں لہٰذا مسواک کرکےاسے ختم نہیں کرنا چاہیے۔

مگر یہ استدلال صحیح نہیں اور حدیث کا مذکورہ مطلب نکالنا غیرصحیح ہے کہ اولاً تو'' خلوف ''منہ کی بدبو کونہیں کہتے ہیں بلکہ معدہ خالی ہونے سے جورائحہ پیدا ہوتی ہےاسے کہتے ہیں اور وہ مسواک کے استعمال سے ختم

---

(3) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۵۸''باب اغتسال الصائم''

(4) سنن الدارقطنی ج:۲ص:۱۸۲ارقم حدیث:۲۳۴۵''باب السواک للصائم''ایضاً صحیح البخاری ج:۲ص:۸۷۸کتاب اللباس ''باب مایذکر فی المسک''،صحیح مسلم ج:۱ص:۳۶۳''باب فضل الصیام''

یا کم نہیں ہو سکتی ہے۔ ابن ہمام (5) فرماتے ہیں کہ مسواک سے اس رائحہ کی جو کمی محسوس ہوتی ہے وہ دانتوں کی بدبو ختم ہونے کا اثر ہے خلوف کا نہیں۔

اگر بالفرض مان لیا جائے کہ خلوف سے مراد منہ کی رائحہ ہی ہے تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ عالم مثال میں اس بو کے عوض جو رائحہ اس شخص کو ادا کی جائے گی وہ عنداللہ بہت محبوب ہے جیسے دم شہید کی خوشبو آخرت میں ہوگی یا جیسے کہ وضو کا پانی آخرت میں تولا جائے گا کیونکہ اللہ تو رائحہ سونگھنے سے منزہ اور بہت عالی و پاک ہے۔ اس کی تائید مسلم (6) احمد (7) اور نسائی (8) کی روایت سے ہوتی ہے ''اطیب عنداللّٰہ یوم القیامۃ ''۔ اور یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس بدبو کو ایسا ہی چھوڑ دیا جائے تا کہ فرشتوں اور لوگوں کو تکلیف ہو اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہایت نظیف تھے وہ ایسے امر کا ارشاد نہیں فرما سکتے گویا جو بدبو اختیاری ہے اس حدیث میں اس کی فضیلت کا بیان نہیں ہے بلکہ جو غیر اختیاری ہے وہی مراد ہے۔

فائدہ:۔ جہاں بھی احادیث میں اس قسم کے فضائل آجائیں تو ان سے مراد غیر اختیاری صورت ہوگی۔

تحفہ میں بحوالہ ابن الہمام اور المسک الذکی میں بحوالہ زیلعی کے یہی قاعدہ بیان کیا ہے۔

قال ابن الهمام (9) والزيلعي (10) و كذالغبار في سبيل الله لقوله عليه السلام: من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار انما يؤجر عليه من اضطر اليه ولم يوجد عنه محيصاً فاما من القى نفسه في البلاء عمداً فماله في ذالك من الاجر شئ قيل ويدخل في هذا ايضاً من تكلف الدوران تكثيراً للمشى الى

(5) شرح فتح القدیر ج:۲ ص:۲۷۱ آخر ''باب مایوجب القضاء والکفارۃ''

(6) صحیح مسلم ج:۱ ص:۳۶۳ ''باب فضل الصیام''

(7) مسند احمد ص:۱۰۴ ج:۳ رقم حدیث:۷۶۹۷۔ الحنفی عفی عنہ

(8) سنن النسائی ج:۱ ص:۳۱۰ ''فضل الصیام''

(9) شرح فتح القدیر ص:۲۷۱ ج:۲ آخر ''مایوجب القضاء والکفارۃ''

(10) نصب الرایۃ ج:۲ ص:۴۸۴ ''مایوجب القضاء والکفارۃ''

المساجد نظراً الی قوله علیه السلام "و کثرة الخطا الی المساجد"۔

مطلب یہ ہے کہ ان فضائل کا مستحق وہ شخص ہوگا جو مجبوراً ان امور میں مبتلا ہوا اور جو شخص خواہ مخواہ اپنے آپ کو مصائب میں ڈالدے کہ مثلاً مسجد جاتے ہوئے ننگے پاؤں جائے تاکہ مٹی لگ جائے اور کپڑے گندہ کردے یا ادھر ادھر گھوم پھر کر مسجد کا راستہ لمبا کرنا چاہے وہ اس کا مستحق نہیں اسی طرح اگر ایک آدمی منہ کی بدبو دور کرسکتا ہے مگر عمداً نہیں کر رہا وہ اس فضیلت میں شامل نہیں یہ صرف اس کا حق ہے جس کا معدہ خالی ہوگیا اور اس سے مخصوص بدبو نکلتی ہے مگر وہ شرماتے ہوئے بھی اور نہ چاہتے ہوئے اس کے ازالہ پر قادر نہیں۔ اس لئے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے جب اس سلسلہ میں پوچھا گیا تو انہوں نے بڑے تعجب سے جواب دیا۔

"سبحان اللّٰه لقد امرهم بالسواك وهو يعلم انه لابد بفى الصائم خلوف وان استاك وماكان بالذى يامرهم ان ينتنوا (وفى رواية ان ييبسوا) افواههم عمداً مافى ذالك من الخير شئ بل فيه شراً الا من ابتلى ببلاء لايجد منه بدا"۔

یہ ایک طویل اثر (حدیث) کا حصہ ہے جسے حافظ (11) نے تلخیص میں جید قرار دیا ہے اس میں انہوں نے مذکورہ غلط فہمی کا ازالہ فرمایا کہ حضور علیہ السلام کی مراد یہ نہیں کہ لوگ بدبو کو ہی مقصد سمجھیں کیونکہ یہ تو شر ہے اور جو مراد ہے یعنی معدہ کی بدبو وہ مسواک سے کہاں ختم ہوگی؟

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے شیخ مسجد اقصی کے قاضی ابوالحسن نے قاضی سیف الدین کے حوالے سے بتایا کہ جس طرح مضمضہ صائم کے لئے مکروہ نہیں اسی طرح مسواک بھی مکروہ نہیں بلکہ حضور علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ لوگ جو اس بدبو کو برا مانتے ہیں اور روزہ دار سے باتوں سے اجتناب کرتے ہیں اس تاثر کو ختم کرنا تھا کہ یہ قابل نفرت چیز نہ سمجھیں۔ نیز مسواک کرنے سے خلوف میں جو کمی آئے گی تو اس کی مدد سے ریاء سے بچنے میں بھی مدد ملے گی۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس دن مجھے یہ مسئلہ (نکتہ) معلوم ہوا مجھے اتنی خوشی ہوئی کہ اگر اس سفر میں مجھے اور کوئی فائدہ نہ بھی ہوتا تو میرے لئے بس یہی کافی تھا پھر جب میں عراق گیا تو دیکھا کہ یہ مسئلہ وہاں

---

(11) تلخیص الحبیر ج:۲ ص:۴۴۳ رقم حدیث:۹۰۸

کے علماء کے پاس پہلے سے موجود تھا مجھے اس پر رشک آیا۔

ویوم حصلت هذه المسئلة قلت: الحمدلله الذی افادنی هذه فی الرحلة وعلمت انی لو لم یحصل لی غیرها لکفتنی ثم رحلت بعد ذالك الی العراق فوجدتها عندعلمائهم مثبوتة فازددت بهاغبطة"۔

فائدہ:۔ اس سے ان حضرات کے شوق علم اور حرص وطلب کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ ایک مسئلہ کی خاطر دور دراز کا سفر بھی سعادت اور مفید تر سمجھتے تھے۔

فائدہ:۔ اس سے عراقی علماء جن کی اکثریت حنفی ہے کی علمی مہارت اور تفقہ فی الدین کا پتہ بھی چلتا ہے۔اللّٰھم ارزقناہ امین

باب ماجاء فی الکحل للصائم

جاء رجل الی النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال :اشتکت عَیْنَیَّ افاکتحل وانا صائم؟ قال نعم۔

رجال:۔

(عبدالاعلی بن واصل) بن عبدالاعلی الاسدی الکوفی ثقة من کبار العاشرة ۔

(الحسن بن عطیة) بن نجیح القرشی ابوعلی البزارصدوق من التاسعة۔

(ابوعاتکة) مجمع علی ضعفه کماقال الترمذی: وابوعاتکة یضعف وفی التقریب اسمه طریف بن سلیمان اوبالعکس ضعیف وقال البخاری منکر الحدیث وقال فی المیزان مجمع علی ضعفه من الخامسة۔☆

تشریح:۔

اس سوال کی ضرورت یوں محسوس کی گئی کہ سرمے کا اثر حلق میں محسوس کیا جاتا ہے تو سائل یہ سمجھے کہ یہ تو پیٹ میں جاتا ہے جس سے روزہ ٹوٹتا ہوگا؟ تو حضور علیہ السلام نے اجازت عنایت فرمائی جس کا دارومدار ایک

ضابطے پر ہے جو آگے بیان ہوگا۔

پھر یہ سوال مطلق سرمہ لگانے کے بارہ میں نہیں بلکہ عندالضرورت ہے اس لئے زینت کے طور پر استعمال سے گریز کرنا چاہئے۔

اس میں اختلاف ہے کہ آیا صائم کے لئے سرمہ مکروہ ہے یا جائز یا پھر مفسد صوم ہے؟ امام ترمذی نے یہاں دو ہی قول ذکر کئے ہیں تیسرا قول ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ کا ہے کہ اکتحال سے رزہ فاسد ہوتا ہے ان کا استدلال ابوداؤد (1) کی روایت سے ہے کہ حضور علیہ السلام نے خوشبودار سرمہ کا عندالنوم حکم دیا ہے اور فرمایا ہے ''لیتقه الصائم'' کہ روزہ دار اس سے بچے' مگر ابوداؤد کی تصریح کے مطابق یہ حدیث منکر ہے'' قال ابو داؤد قال لی یحی بن معین هو منکر یعنی حدیث الکحل''۔

شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک اس کی اجازت ہے جبکہ امام احمد وسفیان وابن المبارک اور اسحاق کے نزدیک یہ مکروہ ہے امام مالکؒ سے اس کے بارے میں متعدد روایات ہیں۔

قال ابن العربی فی العارضة: وقداختلف قول مالك فيه فی الجواز والکراهة وانکر ان یسأل عنه وقال ماکان الناس یشددون هذاالتشدید۔

یعنی وہ اس بارے میں سوال وجواب پسند نہ فرماتے جیسے بعض عوام کرتے ہیں دونوں فریقین نے اپنے اپنے موقف کے لئے احادیث کا سہارا لیا ہے مگر معلوم رہے کہ کراہیت کے متعلق ان میں کوئی صحیح یا قابل استدلال حدیث نہیں ہے جبکہ جواز کے حوالے سے قابل حجت احادیث ملتی ہیں مثلاً ترمذی نے جو ابورافع کی حدیث کا حوالہ دیا ہے یہ اگرچہ بعض طرق میں ضعیف ہے مگر ابن حبان نے ابن عمر کی حدیث کی جو سند ضعفاء میں ذکر کی ہے وہ متارب ہے اسی طرح ابن ابی عاصم نے کتاب الصیام میں یہی ابن عمر کی حدیث نقل کی ہے۔

ولفظه: خرج علینا رسول الله صلی الله علیه وسلم وعیناه مملوئتان من الاثمد وذالك فی رمضان وهو صائم۔

باب ماجاء فی الکحل للصائم

(1) ابوداؤد ج:اص:۳۳۰ ''باب فی الکحل عندالنوم''

حافظؒ اس پر تلخیص میں لکھتے ہیں ورواہ ابوداؤد (2) من فعل انس ولاباس باسنادہ۔ اس طرح طبرانی (3) میں حضرت بریرہؓ مولاۃ عائشہ اور شعب الایمان للبیہقی میں ابن عباس کی حدیث بھی جید سند کے ساتھ مروی ہے اسی طرح سنن ابی داؤد (4) میں ہے۔

"عن الاعمش قال، مارایت احداً من اصحابنا یکرہ الکحل للصائم و کان ابراهیم (النخعی) یرخص ان یکتحل الصائم بالصبر"۔

یہ روایات مجموعی طور پر قابل احتجاج ہیں۔

اعتراض: ۔ سرمے کا اثر حلق تک پہنچتا ہے پھر اس سے روزہ کیسے محفوظ رہ سکتا ہے؟ حالانکہ بیہقی (5) دارقطنی (6) اور ابن ابی شیبہ (7) نے موصولاً اور بخاری (8) نے تعلیقاً ابن عباس کی حدیث روایت کی ہے۔ ''الفطر مما دخل والوضوء مما خرج ''۔ اور اس میں لفظ ''ما'' عام ہے لہٰذا سرمہ لگانے سے روزہ ٹوٹ جانا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک اس روایت کا تعلق ہے تو اس کا مرفوع طریق ضعیف ہے اور موقوف مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں اور جہاں تک اس کے حلق تک رسائی کا تعلق ہے تو وہ اس لئے مفسد نہیں کہ آنکھ منفذ نہیں بلکہ مسام ہے اور مسام کے راستہ سے چیز کا پہنچنا مفسد نہیں ہوتا ہے۔

ضابطہ: ۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ مفسد صوم وہ چیز ہوتی ہے جس کا اثر عین یعنی ذات منفذ کے

---

(2) ایضاً حوالہ بالا

(3) الطبرانی فی الاوسط ج:۷ ص:۳۶۳ رقم حدیث:۶۹۰۷

(4) ابوداؤد ج:۱ ص:۳۳۰ ''باب فی الکحل عند النوم''

(5) سنن الکبریٰ للبیہقی ج:۱ ص:۱۱۶ ''باب الوضوء من الدم یخرج احد السبیلین '' الفاظہ والوضوء مما خرج ولیس مما دخل وانما الفطر مما دخل ولیس مما خرج''

(6) سنن دارقطنی ج:۱ ص:۱۵۸ ''باب فی الوضوء من الخارج من البدن کالرعاف والقئ والحجامۃ ونحوہ'' رقم حدیث:۵۴۵

(7) مصنف ابن ابی شیبہ ج:۳ ص:۵۱ ''من رخص للصائم ان یحتجم '' الفاظہ الفطر مما دخل ولیس مما خرج

(8) صحیح بخاری ج:۱ ص:۲۶۰ ''باب الحجامۃ والقئ للصائم'' الفاظہ الفطر مما دخل ولیس مما خرج

راستہ پیٹ تک پہنچ جائے اگر کسی چیز کا صرف اثر پہنچ جائے جیسے خوشبو سونگھنا یا وہ چیز بذات خود پہنچے مگر مسامات کے راستے سے تو وہ مفسد نہیں ہے جیسے وضو اور غسل کرنے سے ان مسامات کے اندر پانی جاتا ہے جہاں سے پسینہ نکلتا ہے لہٰذا منہ ناک اور کان کے اندر چونکہ منافذ ہیں تو ان راستے سے کسی چیز کے اندر جانے سے روزہ ٹوٹ جائے گا یہی حکم دبر کا بھی ہے آنکھ میں چونکہ صرف مسامات ہیں اسلئے اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا سائل کو جواب دینا اسی ضابطے کے مطابق ہے۔

مسئلہ:۔ اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ انجکشن لگانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا تاہم بلاضرورت اس سے گریز کرنا چاہئے خاص کر جبکہ روزے کا اثر کم کرنے کے لئے ہو کیونکہ اس سے روزہ بے جان ہو جاتا ہے تیل لگانے اور صابن سے غسل کرنے سے بھی روزے پر اثر نہیں پڑتا ہے۔

باب ماجاء فی القبلة للصائم

عن عائشة ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کان یقبل فی شهر الصوم۔

رجال:۔

(زیاد بن علاقة) بکسر العین وبالقاف ثقة من الثالثة۔

تشریح:۔

"فی شهر الصوم "مسلم(1) میں ہے" یقبل فی رمضان وهو صائم "۔ حافظ ابن حجر(2) فرماتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ اس میں فرض ونفل روزہ برابر ہے۔ یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے جمہور کے نزدیک اگر صائم کو قبلہ کی صورت میں اپنے جذبات پر قابو کا یقین اور اطمینان ہو تو اس کے لئے جائز ہے، جو خطرہ محسوس

باب ماجاء فی القبلة للصائم

(1) صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۵۳ "باب بیان القبلة للصائم لیست محرمة"

(2) فتح الباری ج ۴ ص ۱۵۳ "باب القبلة للصائم" رقم حدیث ۱۹۲۸

کرتا ہے اس کے لئے مکروہ ہے۔ وہو مذہب ابی حنیفۃ والشافعی والثوری والاوزاعی وروایۃ عن مالک جبکہ مشہور روایت امام مالکؒ کی مطلق کراہیت کی ہے۔''قال ابن العربی و کرہ مالک القبلة للصائم''۔

امام احمد واسحاق اور داؤد ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے حتی کہ بعض ظاہریہ نے اسے مستحب قرار دیا ہے۔ قالہ الحافظ (3) بعض نے نفل اور فرض روزے میں فرق کیا ہے جبکہ بعض نے مطلقاً منع کیا ہے۔ گویا جمہور کے نزدیک یہ حضور علیہ السلام کی خصوصیت نہیں۔

اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں متعدد روایات مروی ہیں بعض نے جواز کی روایات کو ترجیح دی بعض نے بالعکس منع کی جبکہ جمہور نے فرق کیا جیسے کہ ترمذی نے نقل کیا ہے کہ شاب کو بچنا چاہئے اور بوڑھے کو اختیار ہے مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے اور نہ ہی کسی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت ہے۔ ہاں مؤطا (4) میں ابن عباس کا قول ضرور ہے مرفوع میں تو نوجوان کے لئے بھی اجازت ثابت ہے جیسے کہ مسلم (5) میں حضرت عمر بن ابی سلمہ سے روایت ہے جو حضور علیہ السلام کے ربیب ہیں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا:

" ایقبل الصائم؟ فقال سل هذه لام سلمة فاخبرته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع ذالك الخ "۔

اسی طرح ایک روایت کو عبدالرزاق (6) نے بھی صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے اس لئے ان روایات میں بہترین تطبیق یہ ہے کہ ہر آدمی چاہے جوان ہو یا بوڑھا اپنے نفس کا جائزہ لے امن کی صورت میں بوسہ لے سکتا ہے خوف کی صورت میں نہیں اسلئے امام محمد (7) نے مؤطا میں لکھا ہے۔

لاباس بالقبلة للصائم اذاملك نفسه بالجماع فان خاف ان لايملك نفسه

---

(3) راجع للتفصیل حوالہ بالا

(4) مؤطا امام مالک ج:اص:۲۳۳''باب فی التشدید فی القبلة للصائم''

(5) صحیح مسلم ج:اص:۳۵۳''باب بیان ان القبلة فی الصوم لیست محرمة''

(6) مصنف عبدالرزاق ج:۴ص:۱۸۳''باب القبلة للصائم''رقم حدیث:۸۴۰۷

(7) مؤطا امام محمد ج:اص:۱۸۵''باب القبلة للصائم''

فالکف افضل وھو قول ابی حنیفة والعامة قبلنا۔

دیکھئے اس میں شاب اور شیخ کی قید نہیں ہے۔

رہی یہ بات کہ حضور علیہ السلام نے اپنے ربیب کو براہ راست کیوں نہیں بتلایا تو اس کا جواب ابن العربی نے دیا ہے کہ اس میں زمانہ جاہلیت بلکہ اہل جہالت کی رسم اور رعونت کی تردید مراد ہے جو بیویوں کے بیٹوں اور بھائیوں وغیرہ کی مخالطت سے اجتناب کرتے ہیں۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء فی مباشرة الصائم

عن عائشة قالت کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم یباشرنی وھو صائم وکان املککم لاربه۔

مباشرت سے مراد فاحشہ نہیں بلکہ لمس بالید مراد ہے "وھی اعم من القبلة وقیل ھی مس الزوج المراة فیمادون الفرج"۔

تشریح:۔

"یباشرنی" مباشرت سے ہے بمعنی التقاء البشرتین اس باب میں وہی تفصیل واختلاف ہے جو سابقہ باب میں قبلہ سے متعلق تھا۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر ہو کہ امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہر حدیث قرآن کی کسی نہ کسی آیت کی تفسیر ہوتی ہے اور یہ بالکل صحیح ہے وہ لوگ اس کی صداقت ومتانت بخوبی وآسانی سمجھ سکتے ہیں جن کی حدیث کے ساتھ ساتھ قرآن پر بھی نظر رہتی ہے اور اس میں مہارت رکھتے ہیں۔

اس تمہید کے تناظر میں دیکھا جائے تو اس عمل سے حضور علیہ السلام نے اس آیت "فالئٰن باشروھن" کی تفسیر کی ہے کہ رمضان کی راتوں میں جماع کی اور ایام میں قبلہ ولمسہ کی اجازت ہے۔

"وکان املککم لاربه" یہ لفظ بفتح الالف والراء بھی پڑھا گیا ہے سبب کے وزن پر یہ روایت مشہور ہے اور بکسر الالف وسکون الراء "سدر" کے وزن پر بھی پڑھا جاتا ہے اول بمعنی الحاجة ہے ثانی بمعنی عضو کے

آتا ہے لیکن علماء کہتے ہیں کہ ادب کا تقاضا یہ ہے کہ بالفتح پڑھا جائے تاہم دوسری روایت کے مطابق بمعنی عضو نہیں لیں گے بلکہ بمعنی الحاجۃ یا نفس ہے اس کی تائید مؤطا (1) کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ارب کے بجائے نفس کا لفظ آیا ہے۔ بخاری (2) میں ہے۔

قال ابن عباس ارب حاجة وقال طاؤس (غير اولى الاربة) الاحمق لاحاجةله في النساء۔

امی وام المؤمنینؓ یہ بتانا چاہتی ہیں کہ یہ کام اگرچہ جائز ہے مگر یہ خطرناک بھی ثابت ہوسکتا ہے ہر آدمی کو اس پر عمل نہیں کرنا چاہئے کیونکہ جس کی نیت میں فطور ہوگا وہ پھر اس حد کے اندر نہیں رہ سکے گا خاص کر آج کل کے زمانے کے لوگوں کو تو اس سے اس لئے اجتناب کرنا چاہئے کہ ایک تو روزے کی قدر بہت گھٹ گئی ہے بلکہ ایمان کی قیمت بھی بہت کم ہوگئی ہے لوگ چند پیسوں کے عوض ایمان بیچ رہے ہیں جب انسانی خواہش کا یہ عالم ہوا ایسے میں آدمی کے لئے خواہش پر قابو بہت مشکل ہے۔ دوسرے عمل میں سستی رائج ہونے کی وجہ سے پھر کفارہ رہ جائے گا۔

مسئلہ:۔ اگر مباشرت کے وقت یا قبلہ اور نظر کرنے سے بغیر جماع کے انزال ہو جائے تو بذل المجہود (3) میں ہے۔

واختلف فيما اذاباشر اوقبل اونظر فانزل اوامذى فقال الكوفيون والشافعي يقضى اذاانزل في غير النظر ولاقضاء في الامذاء وقال مالك واسحاق يقضي في كل ذالك ويكفر الافي الامذاء فيقضى فقط واحتج له بان الانزال اقصى مايطلب بالجماع من الالتذاذ في كل ذالك وتعقب بان الاحكام علقت بالجماع ولو لم يكن انزال فافترقا' قلت ومذهب الحنفية في ذالك ان من قبل ولم ينزل اوانزل بنظر ولوالى فرجها اوبفكر وان طال اوجامع فيمادون السبيلين ولم ينزل ليس عليه القضاء ومن قبل او لمس فانزل قضى فقط۔

باب ماجاء في مباشرة الصائم

(1) مؤطا امام مالک ج:۱ص:۲۳۲ ''ماجاء فی التشدید فی القبلۃ للصائم''

(2) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۵۸ ''باب المباشرۃ للصائم''

(3) بذل المجہود ص:۳۵۸ ج:۳ ''باب القبلۃ للصائم''

باب ماجاء لاصيام لمن لم يعزم من الليل

عن حفصة عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلاصیام له۔

تشریح:۔

''من لم یجمع الصیام ''یعنی'' به ینوی '' یہ باب افعال سے ہے اصل میں کئی اشیاء کو جمع کرنے کو کہتے ہیں مگر یہاں مراد پختہ نیت ہے اس کو اجماع سے اس لئے تعبیر کیا کہ نیت کرنے سے سارے خیالات وخواطر ایک ہی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں یعنی منقسم ہونے سے بچ جاتے ہیں۔ نہایہ میں ہے'' اجمعت الرای وازمعته وعزمت علیه بمعنیٰ ''اس لئے امام ترمذی نے ترجمہ میں لفظ لم یعزم ذکر کیا ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے روزہ نہیں ہوتا مگر اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ نیت رات ہی سے کرنا لازمی ہے یا دن کو بھی کی جا سکتی ہے؟

امام مالک رحمہ اللہ داؤد ظاہری اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک ہر روزے کے لئے رات ہی سے نیت کرنا لازمی ہے اس کے بغیر کوئی بھی روزہ معتبر نہیں خواہ فرض ہو یا نفل ادا ہو یا قضا نذر معین ہو یا غیر معین۔

ان کا استدلال روایت باب سے ہے طریق استدلال یہ ہے کہ فلا صیام لہ میں نکرہ تحت النفی اور سیاق النفی میں واقع ہے جو عموم کو مقتضی ہے لہٰذا یہ حکم ہر روزے کا ہوا۔

جمہور کے نزدیک نفل روزہ کے لئے دن میں بھی نیت صحیح ہے کہ اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے۔

قالت ان كان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم یاتینی فیقول اعندك غداء؟ فاقول لا

فیقول: انی صائم۔

ملا علی قاری نے مرقات میں فرمایا کہ ایک روایت میں ہے'' انی اذن لصائم '' اور اذن استقبال کے لئے آتا ہے تو معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دن کو نفلی روزے کی نیت ثابت ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ وغیرہ کی طرف سے عذر یہ ہے کہ شاید یہ حدیث ان کو نہ پہنچی ہو۔

پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے امام شافعی رحمہ اللہ واحمد اور اسحٰق کے نزدیک نفل کے علاوہ باقی تمام روزوں کے لئے طلوع فجر سے پہلے نیت لازمی ہے نفل میں صحیح روایت کے مطابق زوال سے پہلے نیت کی اجازت ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری کے نزدیک قضاء روزہ وکفارہ اور مطلق نذر کے علاوہ نفل کی طرح تبییت شرط نہیں بلکہ نصف نہار شرعی سے پہلے کی نیت بھی کافی ہوجاتی ہے یعنی رمضان نذر معین اور نفل روزوں میں تبییت شرط نہیں ہے۔

شافعیہ وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت حفصہؓ کی حدیث مذکور عام ہے لہٰذا اسے عموم پر رکھا جائے گا مگر چونکہ نفل کی تخصیص آئی ہے کما مر تو فقط نفل روزہ اس سے مستثنیٰ ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ رمضان شارع کی طرف سے متعین ہے اور نذر معین عبد کی طرف سے اور نفل روزانہ رکھا جاسکتا ہے اس لئے ان میں تبییت نیت کی ضرورت نہیں جبکہ قضاء اور نذر غیر معین میں تعیین کی ضرورت ہے لہٰذا ان میں تبییت نیت شرط ہوئی تاکہ ابتداء ہی سے امساک کو روزہ بنایا جائے۔

حنفیہ کا استدلال:۔ حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث سے ہے۔

انہ علیہ الصلوۃ والسلام امر رجلاً من اسلم :ان اذن فی الناس:" ان من اکل فلیصم بقیۃ یومہ ومن لم یکن اکل فلیصم فان الیوم یوم عاشوراء"۔

یہ روایت بخاری (1) مسلم (2) اور طحاوی (3) میں ہے مگر اصول مناظرہ کے مطابق یہ روایت صرف مالکیہ کیخلاف حجت بن سکتی ہے شافعیہ کے خلاف نہیں کیونکہ عاشوراء کے روزے کی حیثیت متنازع ہے۔

باب ماجاء لاصیام لمن لم یعزم من اللیل

(1) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۶۸۔۲۶۹ "باب صیام یوم عاشوراء"

(2) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۵۹ "باب صوم یوم عاشوراء"

(3) شرح معانی الآثار ج:۱ص:۳۶۴ "باب صوم عاشوراء"

ہمارے نزدیک یہ پہلے فرض تھا اور اسی بناء پر ابوداؤد(4) کی روایت میں اس کی قضاء کا حکم دیا تھا لیکن خصم اس کی فرضیت نہیں مانتا ہاں یہ روایت مالکیہ کے خلاف حجت ہے جو نفلی میں بھی تبییت کے قائل ہیں اگر چہ ابن العربی نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی ہے مگر وہ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے۔

دوسرا استدلال صاحب ہدایہ(5) نے کتاب الصوم کے شروع میں ایک اعرابی کی شہادت والی حدیث سے کیا ہے جس میں ہے "الا من اکل فَلَایَاْکُلَنَّ بقیة یومه ومن لم یاکل فلیصم"۔

مگر حافظ زیلعی اور ابن حجر نے درایہ میں کہا ہے کہ اعرابی کا قصہ الگ ہے اور مذکورہ واقعہ صوم عاشورا کا ہے۔(اعرابی کا قصہ ابوداؤد وغیرہ میں ہے یہ اگر چہ رمضان کے بارہ میں ہے مگر اس میں مذکورہ الفاظ نہیں ہے)

تعجب ہے کہ مبارکپوری حنفیہ پر اعتراض کرنے میں بہت جلد باز ہیں مگر مذکورہ حدیث کی دوسری توجیہات کر کے جواب دینے کی کوشش کی ہے لیکن اصل اعتراض کی طرف ذہن نہیں گیا۔

صاحب بدائع نے اس آیت سے استدلال کیا ہے "ثم اتموا الصیام الی اللیل" طریق استدلال اس طرح ہے کہ اللہ جل مجدہ نے فجر تک کھانے کی اجازت دی پھر مذکورہ ارشاد فرمایا چونکہ کلمہ ثم تراخی کے لئے آتا ہے "فکان هذاامراً بالصوم متراخیاً عن اول النهار" تو جب روزہ اس امر کی وجہ سے صبح سے متاخر ہوا تو نیت بھی متاخر ہوگئی کیونکہ نیت روزے کے ساتھ لازم ہے الخ۔ مگر اس پر یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ یہ تو اتمام کا حکم ہے نفس روزے کا نہیں کما ہو الظاہر یہ تو اس آیت کی طرح ہے "واتموا الحج والعمرة للّٰه"۔

ان تمام استدلالات کے مقابلے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث سے احتجاج سب سے افضل اور اقوی تر ہے بایں طور کہ جب نفلی روزہ میں تبییت نیت شرط نہیں حالانکہ اس میں کوئی تعیین پہلے سے نہیں تو جہاں پہلے سے ہی تعیین موجود ہو جیسے رمضان اور نذر معین تو اس میں تبییت بطریق اولی شرط نہیں ہونی چاہئے اور شوافع کا یہ کہنا کہ نفل میں تجزی ہوتی ہے یہ محض تحکم ہے اور دعوی من غیر دلیل ہے۔

تاہم اس پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ پھر حنفیہ کے نزدیک متعین اور غیر متعین کا فرق کیوں کیا گیا ہے

---

(4) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۹ "باب فی فضل صومه" ای عاشوراء

(5) ہدایہ ج:۱ص:۲۱۲ "کتاب الصوم"

حالانکہ مذکورہ ضابطے کے مطابق تو سب روزے دن کی نیت کی صورت میں صحیح ہونے چاہئے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ متعین میں جو امساک ہوگا وہ عام دنوں کے امساک کی طرح نہیں کہ اس کو حکماً غیر روزہ قرار دیا جائے بلکہ وہ موقوف رہے گا نیت متاخرہ پر اگر نیت ہوگئی تو ماقبل امساک جو ابھی تک فقط حکماً روزہ تھا اب حقیقتاً روزہ بن جائے گا بخلاف غیر معین کے اسی نکتے کی طرف صاحب ہدایہ (6) نے اشارہ کیا ہے۔

ولانہ یوم صوم فیتوقف الامساك فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ کالنفل۔

بالفاظ دیگر معین میں غالب احتمال صوم کا ہے جبکہ غیر معین میں امساک میں غالب غیر صوم کا ہے کیونکہ آدمی رمضان میں بھی روزہ رکھتا ہے اور اپنی متعین کردہ نذر کے مطابق بھی بخلاف دیگر ایام کے اور کتنے ایسے احکام ہوتے ہیں جن میں اعتبار متاخر اور غالب کو ہوتا ہے مثلاً نومولود بچہ کسی عقیدے اور نظریئے کا حامل تو نہیں ہوتا ہے مگر کافر کا بچہ کافر اور مسلمان کا بچہ مسلمان اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ اول میں کفر کا احتمال غالب ہے اور ثانی میں اسلام کا اگرچہ بلوغت پر یہ حکم تبدیل بھی ہوسکتا ہے مگر اکثر و غالب یہی ہے کہ کافر کا بچہ بڑا ہو کر کفر اختیار کرتا ہے اور مسلمان کا اسلام پر چلتا ہے اس لئے شروع ہی سے پہلے کو کافر اور ثانی کو مسلمان قرار دیا اور یہ دونوں انواع حکمی ہیں رہی مذکورہ باب کی حدیث تو اس میں لانفی کمال کی ہے۔ دوسرا جواب صاحب ہدایہ (7) نے یہ دیا ہے "او معناہ لم ینو انہ صوم من اللیل"۔ نیز جو آدمی طلوع شمس سے پہلے بیدار نہ ہوسکا تو اس کے روزے کا کیا حکم ہے؟ اور اگر اس کا روزہ صحیح ہے تو مذکورہ صورت میں بھی صحیح ہونا چاہئے۔

(6) ایضاً حوالہ بالا

(7) ایضاً حوالہ بالا

باب ماجاء فی افطار الصائم المتطوع

”عن ام هانی' قالت کنت قاعدة عند النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم فأتی بشراب فشرب منه ثم ناولنی فشربت منه فقلت، انی اذنبت فاستغفرلی قال وماذاك قالت کنت صائمة فافطرت فقال امن قضاء کنت تقضینه قالت لاقال فلایضرك“۔

رجال:۔

(عن سماك بن حرب) قال النسائی: سماك لیس یعتمد علیه اذاانفرد۔ (ابن ام هانی) قال الحافظ فی تهذیب التهذیب:هارون بن ام هانی ویقال ابن ام هانی ویقال ابن بنت ام هانی والثالث وهم قال ابن القطان: لایعرف وقال الحافظ فی التقریب: مجهول“۔

یہ روایت ام ہانی کی ایک اور واسطہ سے بھی ہے جس کا نام ”جعدة“ المخزومی ہے امام ترمذی نے اگلی روایت انہیں کے حوالے سے نقل کی ہے۔

فلقیت انا افضلهم وکان اسمه جعدة یعنی ابن هبیره وقیل هو ابن یحی بن جعدة بن هبیرة هو مقبول من السادسة وقال البخاری:لایعرف الابحدیث المتطوع امیر نفسه وفیه نظر۔

تہذیب میں ہے کہ یہ ہارون کے بھائی اور ام ہانی کے ابن الابن ہے۔

(ام هانی)بهمزة بعد نون بنت ابی طالب۔☆

تشریح:۔

کنت قاعدة عند النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم ابوداؤد(1) میں ہے ”لماکان یوم الفتح فتح

باب ماجاء فی افطار الصائم المتطوع

(1)ابوداؤد ج:اص:۳۴۰”باب فی الرخصة فیه“ای فی النیة فی الصوم

مكة جاءت فاطمة...." الخ اس پر بعض نے یہ کہا ہے کہ فتح مکہ کے دن ام ہانی کیسے نفلی روزہ رکھ سکتی تھیں حالانکہ فتح مکہ کا دن تو بیس رمضان کو پیش آیا اور ام ہانی تو مقیمہ تھیں؟ لیکن صاحب بذل المجہود (2) فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض فضول ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ شروع شوال کی بات ہو اور فتح مکہ کے یوم سے مراد فتح کا دن نہیں بلکہ ایام ہیں۔ واللہ اعلم

"فاتی بشراب" مراد پانی ہے کیونکہ عندالاطلاق پانی ہی پر حمل ہوتا ہے۔

"اعندك غداء" بفتح الغین وہ کھانا جو زوال سے پہلے کھایا جاتا ہے اگر چہ زوال کے بعد صبح کا کھانا تناول کیا جائے تو اس پر بھی مجاز أغداء کا اطلاق ہوتا ہے۔

"حیس" بفتح الحاء وسکون الیاء بروزن لیل جو کھجور گھی اور پنیر سے بنایا جائے اور کبھی پنیر کی جگہ آٹا بھی ڈالتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں پہلا یہ کہ آیا نفلی روزہ توڑنا جائز ہے؟ دوسرا یہ کہ توڑنے کی صورت میں اس کی قضا بھی لازم ہے یا نہیں؟

تو پہلے مسئلے میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک نفلی روزہ شروع کرنے سے لازم ہو جاتا ہے اور بلا عذر توڑنا جائز نہیں۔

شافعیہ حنابلہ وغیرہ کے نزدیک یہ بلا عذر بھی جائز ہے بعض حنفیہ کے قول کے مطابق بھی بلا عذر افطار جائز ہے مگر ناپسندیدہ ہے پھر اعذار کی فہرست فقہاء نے تفصیل سے بیان کی ہے مثلاً مہمان کا آنا میزبان اور مہمان دونوں کے لئے عذر ہے وغیرہ ''فمن شاء التفصيل فليراجع''۔

فریق ثانی کا استدلال باب کی حدیث میں ''فلا يضرك'' کے لفظ سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ام ہانی کو گناہ کا اندیشہ لاحق ہو گیا تھا تو حضور علیہ السلام نے اس اندیشے کو دور فرمایا کیونکہ انہوں نے حضور علیہ السلام کا سور مبارک واپس کرنا گوارا نہیں فرمایا تھا اور یہ ان کے لئے ایک عذر تھا ''كما عند احمد ولكني كرهت ان ارد سورك''۔

---

(2) بذل المجہود ج:۳ ص:۳۹۲ ''باب الرخصة فيه'' ای فی النیة فی الصوم

ان کا دوسرا استدلال اسی باب میں حضرت عائشہ کی حدیث میں ''اما انی اصبحت صائماً قالت ثم اکل '' سے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوئی عذر ہوگا جیسے ضعف وغیرہ تاکہ دلائل آتیہ سے متعارض نہ ہو۔

حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل یہ آیت (3) ہے ''لاتبطلوا اعمالکم" دوسری دلیل یہ آیت ہے "ورھبانیة ابتدعوھا" الخ طریقہ استدلال یہ ہے کہ عیسائیوں نے جوامر اپنے اوپر لازم کردیا تھا اس کوترک کرنے پر اللہ نے ان کی ذم بیان کی وقولہ تعالی "ثم اتموا الصیام الی اللیل" (4) یہ اگرچہ رمضان کے بارہ میں ہے مگر العبرۃ لعموم الالفاظ کے قاعدے کے مطابق یہ ہر روزے کو شامل ہے۔ وقولہ تعالیٰ "ومن یعظم حرمات اللہ فھو خیر لہ" (5) الی غیر ذالك من الآیات ۔ نیز نذر قولی کی ایفاء عندالکل لازم ہے اور روزہ شروع کرنا بھی ایک گونہ نذر عملی ہے تو جس طرح حج شروع کرنے سے لازم ہوجاتا ہے اسی طرح روزہ بھی بلکہ امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت اتمام کی ہے۔

"کمافی العرف "ولکن فی کتاب الصلوٰۃ لاحمد بن حنبل تصریح ان المتنفل فی الصوم والصلوٰۃ یتمھما ویلزمان بالشروع"۔

دوسرے مسئلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی قضا نہیں ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک قضا واجب ہے امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بلا عذر افطار کیا تھا تو اس کی قضا ہے اور عذر کی صورت میں نہیں ہے کمافی المدونہ۔ رضی اللہ عنہ (معارف)

فریق اول کا استدلال ایک توفلا یضرك سے ہے جس کا جواب گذر گیا نیز یہ قضا سے ساکت ہے لہٰذا اس سے قضا کی نفی نہیں ہوتی ہے دوسرا استدلال اگلی حدیث میں ''الصائم المتطوع امین نفسه ان شاء صام وان شاء افطر '' سے ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شاید ناسخین سے تصحیف ہوئی ہے یہ لفظ دراصل امیر نفسه ہے اس کا جواب بھی وہی ہے کہ یہ قضا سے ساکت ہے نافی نہیں ہے۔

(3) سورہ محمد آیت: ۳۳

(4) سورہ بقرہ آیت: ۱۸۷

(5) سورہ الحج آیت: ۳۰

حنفیہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ہے کما سیاتی نیز حج اور عمرہ نفل کی صورت میں فاسد ہونے پر قضا ہے تو روزہ بھی اس پر قیاس ہوگا۔

باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیه

"عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت کنت انا وحفصة صائمتین فعرض لنا طعام اشتهیناه فاکلنا منه فجاء رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فبدرتنی الیه حفصة وکان ابنة ابیها فقالت یارسول اللّٰه انا کناصائمتین فعرض لنا طعام اشتهیناه فاکلنا منه قال اقضیا یوما آخر مکانه"۔

رجال:۔

(جعفر بن برقان) بضم الباء وسکون الراء بعدہا قاف' ابوعبداللہ الرقی صدوق تقریب میں ہے کہ زہری میں ان سے وہم ہوجاتا تھا۔ تاہم یہ روایت اس کے علاوہ دوسرے طریق سے ابوداؤد ونسائی وغیرہ میں بھی موجود ہے البتہ اس میں زمیل بن عباس مولی عروہ ہیں جن کے بارہ میں امام بخاری فرماتے ہیں ولایعرف لزمیل سماع من عروۃ ولالیزید من زمیل ولاتقوم بہ الحجۃ لیکن ابوداؤد(1) نے ان کی روایت پر سکوت فرمایا ہے جو عندہ صحت کی علامت ہوتی ہے۔ ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے نسائی (2) نے ان سے روایت لی ہے اور اس میں سماع یزید من زمیل کی تصریح ہے ابن عدی فرماتے ہیں و هذا الحدیث یعرف بزمیل هذا واسناده لاباس به کذا فی البذل۔☆

تشریح:۔

"فبدرتنی الیه حفصة" بدور سرعت اور سبقت کو کہتے ہیں یعنی حفصہ نے مجھ سے پہلے جلد ہی بتلادیا

باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیه

(1) ابوداؤد ج:۱ص:۳۴۰ "باب من رای علیہ القضاء"

(2) سنن النسائی ج:۱ص:۳۱۹ "النیۃ فی الصیام"

وکانت ابنۃ ابیھا اس میں اشارہ ہے ان کی جرأت وجسارت کی طرف کہ وہ اپنے والد حضرت عمر کے خصال پر مجبول تھیں۔

یہ حدیث مالکیہ اور حنفیہ کی حجت ہے کہ نفلی روزہ توڑنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہے اور امام ترمذی نے اس کو جو مرسل کہا ہے اس سے استدلال پر اس لئے اثر نہیں پڑتا کہ مرسل عند الجمہور حجت ہے۔

اس کے علاوہ دار قطنی (3) نے باب تبییت النیۃ من اللیل اور باب القبلۃ للصائم میں متعدد روایات کی تخریج کی ہے جو حنفیہ کے موقف پر صریح ہیں ان میں سے بعض پر اگرچہ دار قطنی نے اعتراض کیا ہے مگر اس پر سبط ابن الجوزی ''ایثار الانصاف فی آثار الخلاف'' ص:۹۳ میں لکھتے ہیں۔

"واما طعن الدارقطنی فلایقبل اذاانفرد لماعرف من عصبیته فی المسائل التی یعتمد علیھااصحابنا"۔

باب ماجاء فی وصال شعبان برمضان

عن ام سلمة قالت مارایت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یصوم شهرین متتابعین الا شعبان ورمضان"۔

عن عائشة انها قالت مارایت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم فی شهر اکثر صیاماً منه فی شعبان کان یصومه الاقلیلاً بل کان یصومه کله"۔

تشریح:۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی ترکیب:۔ ''اکثر'' رایت کا مفعول ثانی ہے ''صیاماً'' تمیز ہے ''منہ'' کی ضمیر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف عائد ہے ''فی شعبان'' صیاماً کے ساتھ متعلق ہے، معنی اس طرح ہوگا کہ رمضان کے علاوہ باقی مہینوں میں حضور علیہ السلام کے روزے باقی مہینوں کے روزوں سے زیادہ ہوتے تھے

(3) سنن دار قطنی ج:۲ ص:۱۶۳ ''باب القبلۃ للصائم'' رقم حدیث:۲۲۵۰

کذا ذکرہ الطیبی وابوطیب۔

اس باب میں تین باتیں اہم ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ آیا یہ حدیث ایک ہے یا دو الگ الگ؟

دوسری بات یہ ہے کہ آیا دونوں حدیثوں کا مفاد ایک ہے یا الگ الگ؟

تیسری بات شعبان میں روزوں کی اہمیت کیا ہے؟

(۱) پہلی بات میں راویوں کا اختلاف ہے مگر حافظ ابن حجر (1) فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابوسلمہ رضی اللہ عنہ نے دونوں سے سنی ہو یعنی کبھی ام سلمہؓ سے اور کبھی عائشہؓ سے اس کی تائید نسائی (2) کی روایت سے ہوتی ہے کہ اس میں دونوں الگ الگ سندوں سے موجود ہے۔

(۲) دوسری بات میں ترمذی نے ابن المبارک کا قول نقل کیا ہے کہ دونوں کا مفاد ایک ہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے شعبان میں روزے نہیں رکھے بلکہ کلہ کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے۔ حافظ نے فتح (3) میں لکھا ہے کہ:

حاصل ماقال ابن المبارك ان الرواية الاولىٰ مفسرة للثانية وان المراد بالكل الاكثر۔

اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے۔

عن عائشة رضى الله عنها وفيه: ولا صام شهراً كاملاً قط منذ قدم المدينة غير رمضان۔(4)

مگر طیبی نے اس توجیہ کو رد کیا ہے دلیل یہ ہے کہ اس میں کلہ تاکید ہے اس سے مراد نفی مجاز ہے لہٰذا

باب ماجاء فی وصالِ شعبان لرمضان

(1) فتح الباری ج:۴ص:۲۱۴ ''باب صوم شعبان''

(2) دیکھئے سنن نسائی ص:۳۰۶ ج:۱ ''التقدم قبل شہر رمضان'' الاختلاف علی محمد بن ابراہیم۔ کتاب الصوم

(3) فتح الباری ج:۴ص:۲۱۴ ''باب صوم شعبان''

(4) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۶۴ ''باب صیام النبی فی غیر رمضان الخ''

مطلب یہ ہے کہ پورا شعبان روزے رکھتے تھے پھر خود یوں تطبیق دی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی پورے شعبان میں روزے رکھتے جس پر عائشہؓ کی حدیث ناطق ہے اور کبھی وجوب کے توہم کونفی کرنے کے لئے بعض شعبان رکھتے جو دوسری حدیث کا مفاد ہے مگر مسلم (5) کی حدیث اس کی نفی کرتی ہے کما مر۔ وقیل معنی کلہ ان لایخص اولہ او اوسطہ او آخرہ بالصوم بل یعم اطرافہ بالصوم وان کان بلااتصال الصیام نقلہ ابو الحسن السندی۔

(۳) تیسری بات کے متعلق متعدد اقوال ہیں۔

۱......امہات المؤمنین قضاء شدہ روزے شعبان میں رکھا کرتی تھیں اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم بکثرت روزے رکھتے۔

۲......بعض شہور میں صیام کا جو معمول تھا کسی سفر وغیرہ عذر کی بناء پر وہ فوت شدہ روزے رکھتے۔

۳......تعظیماً لرمضان۔

۴...... لرفع الاعمال فیہ۔

۵...... لنسخ الآجال فیہ۔

۶...... لغفلۃ الناس عن العبادۃ فیہ لکونہ محاطاً شھری الحرام۔

ان میں چوتھی اور چھٹی توجیہ درحقیقت ایک ہے اور یہی توجیہ سب سے زیادہ اولی واقوی ہے کہ اس کی تائید نسائی (6) وابوداؤد کی روایت سے ہوتی ہے وصححہ ابن خزیمۃ ۔ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

قلت: یارسول اللّٰہ لم ارك تصوم من شھر من الشھور ماتصوم من شعبان؟ قال: ذاك شھر یغفل الناس عنہ بین رجب ورمضان وھو شھر ترفع فیہ الاعمال الی رب العالمین فأحب ان یرفع عملی وانا صائم۔

---

(5) ایضاً حوالہ بالا

(6) سنن النسائی ج:۱ص:۳۲۲ ''صوم النبی صلی اللہ علیہ وسلم بابی ھو وامی''

باب ماجاء فی کراھیة الصوم فی النصف الباقی من شعبان لحال رمضان

اس مسئلے کی تشریح اور تفصیل اقوال ''باب ماجاء لاتقدموا الشہر بصوم'' میں گذری ہے فلیراجع۔

باب ماجاء فی لیلة النصف من شعبان

عن عائشة قالت فقدت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم لیلة فخرجت فاذا ھو بالبقیع فقال اکنت تخافین ان یحیف اللّٰہ علیك ورسوله قلت یارسول اللّٰہ ظننت انك اتیت بعض نسائك فقال ان اللّٰہ تبارك وتعالیٰ ینزل لیلة النصف من شعبان الی سماء الدنیا فیغفر لاکثر من عدد شعر غنم کلب''۔

رجال:۔

(الحجاج بن ارطاۃ) اس حدیث میں دوانقطاعوں کے ساتھ حجاج محتج بہ نہیں ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے۔

فالحدیث مقطوع فی موضعین وایضاً فان الحجاج لیس بحجة ولیس فی لیلة النصف من شعبان حدیث یساوی سماعه۔☆

تشریح:۔

شعبان کی پندرہویں رات کو لیلة البراءۃ کہتے ہیں اس باب کا ذکر یہاں استطراداً ہے یایوں کہنا چاہئے کہ امام ترمذی اس بارے میں ان روایات کی نفی کرنا چاہتے ہیں جو شعبان کے متعلق صیام وصلوٰۃ کی فضیلت میں آئی ہیں کیونکہ اگر ایسی کوئی روایت ہوتی تو اس باب میں ذکر فرماتے۔

"فقدت" بفتح القاف باب ضرب سے ہے بمعنی غائب ہونے کے یعنی میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں پایا۔

"فاذا ھو بالبقیع" ای واقف فیہ بقیع سے مراد بقیع الغرقد ہے جو اہل مدینہ کا قبرستان ہے دراصل بقیع اس کشادہ جگہ کو کہتے ہیں جہاں درخت ہوں کما فی القاموس اور غرقد ایک کانٹے دار جھاڑی ہے پھر یہ درخت تو ختم ہو گئے مگر نام باقی رہا۔

"ان یحیف" ظلم کے معنی میں ہے حیف سے ہے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم بین النساء واجب تو نہ تھا کما صرح بہ کثیر من المفسرین فی قولہ تعالی ترجی من تشاء منھن الآیۃ (1) مگر پھر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم عدل فرماتے لمقتضی خلقہ اس لئے ترک قسمت پر حیف کا اطلاق کیا۔

"اللہ ورسولہ" اس میں اشارہ ہے تلازم کی طرف کیونکہ حضور علیہ السلام اگر ایسا کرتے تو وہ اللہ کے حکم سے ہوتا۔

قلت یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ظننت انک الخ ابن ماجہ (2) میں ہے ومابی ذالک ولکنی الخ یعنی میرا یہ گمان تو نہ تھا البتہ آپ کی عادت مبارکہ اس وقت چونکہ نوافل پڑھنے کی ہے تو میں سمجھی کی آپ اللہ کے حکم پر یا اپنے اجتہاد سے کہیں بعض ازواج کے پاس کسی کام کی غرض سے تشریف لے گئے۔ کذا فی المرقات

حضرت عائشہ کو اس لمبے جملے اور جواب کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اس کی لم میں حضرت گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ام المؤمنین کی بلاغت میں علو مقام کی وجہ سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں ان یحیف اگرچہ اپنے اصل معنی پر تو نہیں لیکن ظاہری طور پر اگر حضرت عائشہ نعم کہتیں تو اس سے ایہام کفر ہوتا کیونکہ نعم تو سوال کے اثبات کے لئے آتا ہے اس ایہام سے بچنے کے لئے انہوں نے تطویل اختیار کی۔

باب ماجاء فی لیلۃ النصف من شعبان

(1) سورۃ الاحزاب آیت: ۵۱

(2) سنن ابن ماجہ ج: ۱ ص: ۹۹ کتاب الصلاۃ "باب ماجاء فی لیلۃ النصف من شعبان"

کلب یعنی بنی کلب کے قبیلے کی بکریوں کی تعداد میں چونکہ اس قبیلہ کی کثرت غنم میں بہت شہرت تھی اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام لیا پھر ''لاکثر'' سے مراد لوگ نہیں بلکہ گناہ ہیں یعنی اگر چہ وہ گناہ اتنے زیادہ ہوں۔مشکوٰۃ (3) میں ہے زاد رزین ممن استحق النار۔

لیلۃ البراءۃ کے بارے میں کوئی صحیح اور مرفوع حدیث ثابت نہیں تاہم جتنی احادیث ہیں ان کے مجموعے سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ اس رات کی اپنی جگہ فضیلت ہے اور قرآن میں لیلۃ مبارکۃ اور لیلۃ القدر سے عند الجمہور رمضان کی شب قدر مراد ہے اور یہی قول تحقیقی ہے۔مرقات (4) میں ہے۔

قال جماعة من السلف: ان المراد فی الآیة لیلة النصف من شعبان الا ان ظاهر القرآن بل صریحه یرده لافادته فی آیة انه نزل فی رمضان وفی اخری انه نزل فی لیلة القدر ولاتخالف بینهما لان لیلة القدر من جملة رمضان واذاثبت ان هذا النزول لیلة القدر ثبت ان اللیلة التی یفرق فیها من کل امر حکیم فی الآیة هی لیلة القدر لالیلة النصف من شعبان۔

ہاں ممکن ہے کہ نصف شعبان میں بھی فیصلے ہوتے ہوں تو یا ایک میں اجمالاً دوسری میں تفصیلاً ہونگے یا پھر ایک میں امور دنیوی کے متعلق اور ثانی میں اخروی ہونگے۔

اسی طرح اس رات یا دن کو کسی مخصوص عمل کے بارے میں کوئی صحیح روایت نہیں۔ابن ماجہ (5) میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جو روایت ہے ''فقوموا لیلها وصوموا نهارها'' تو اس میں ابن ابی سبرہ انتہائی ضعیف ہیں۔تقریب میں ہے۔

قیل اسمه عبداللّٰه وقیل محمد وقد ینسب الی جده رموه بالوضع وقال الذهبی فی المیزان: ضعفه البخاری وغیره۔

امام احمد رحمہ اللہ کے دو صاحبزادے عبداللہ اور صالح امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں۔کان یضع

(3) مشکوٰۃ المصابیح ج:اص:۱۱۴ ''باب قیام شهر رمضان'' کتاب الصلوٰۃ

(4) مرقات ج:۳ص:۱۹۵ ''باب قیام شهر رمضان'' الفصل الثالث

(5) سنن ابن ماجہ ج:اص:۹۹ کتاب الصلوٰۃ ''باب ماجاء فی لیلة النصف من شعبان''

الحدیث وقال النسائی متروک۔

صاحب تحفۃ الاحوذی (6) نے یہاں ملاعلی القاری وغیرہ کی ایک جامع تقریر خلاصہ کر کے نقل کی ہے افادہ تامہ کی غرض سے اسے یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

قال القاری فی المرقاۃ:اعلم ان المذکورفی اللآلی ان مائۃ رکعۃ فی نصف شعبان بالاخلاص عشر مرات فی کل رکعۃ مع طول فضلہ للدیلمی وغیرہ موضوع وفی بعض الرسائل قال علی ابن ابراھیم : وممّاحدث فی لیلۃ النصف من شعبان الصلاۃ الالفیۃ مائۃ رکعۃ بالاخلاص عشراً عشراً بالجماعۃ' واھتموا بھا اکثر من الجمع والاعیاد لم یات بھا خبر ولااثر الاضعیف اوموضوع ولاتغتر بذکر صاحب القوت والاحیاء وغیرھما وکان للعوام بھذہ الصلوۃ افتتان عظیم حتی التزم بسببھا کثرۃ الوقید(روشنیاں اور چراغاں جیسے آج کل اس رات کے حوالے سے مسجدوں اور محافلوں میں ہوتا ہے بلکہ آج کل تو شعلوں اور پٹاخوں کی رسم شائد پہلے سے بھی زیادہ اہتمام سے منائی جاتی ہے۔) وترتب علیہ من الفسوق وانتھاک المحارم مایغنی عن وصفہ حتی خشی الاولیاء من الخسف وھربوا فیھا الی البراری واول حدوث لھذہ الصلوٰۃ ببیت المقدس سنۃ ثمان واربعین واربعمائۃ ۴۴۸ھج۔

قال: وقد جعلھا جھلۃ ائمۃ المساجد مع صلاۃ الرغائب ونحوھما شبکۃ (جال)لجمع العوام وطلبالریاسۃ التقدم وتحصیل الحطام (مال)ثم انہ اقام اللّٰہ ائمۃ الھدی فی سعی ابطالھا...... الی آخر ماذکر.........۔

ملاعلی قاری کے اس کلام مذکوراور مابعدہ کا حاصل مطلب یہ ہے کہ لآلی میں جو یہ مذکور ہے کہ اس رات سو رکعات ہیں ہر رکعت میں دس بار سورت اخلاص اور اس کے فضائل جو دیلمی وغیرہ نے ذکر کئے ہیں یہ موضوعی

(6) مرقات ج:۳ص:۱۹۷'باب قیام شھر رمضان' الفصل الثالث

ہے پھر لوگوں نے اس کو جمعوں اور اعیاد سے زیادہ اہمیت دی اس میں سوائے موضوع یا ضعیف روایت کے اور کوئی روایت نہیں اور احیاء العلوم اور قوت والے نے جو روایات ذکر کی ہیں ان سے دھوکہ مت کھانا اور لوگ اس نماز کے بڑے دلدادہ ہو گئے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے بکثرت روشنیوں کو لازمی قرار دینے لگے اور بہت سارے محارم پامال کر دیئے گئے جن کے بیان کی حاجت نہیں حتی کہ اولیاء زمین میں دھنسنے کے خوف سے صحراؤں کی طرف بھاگ گئے۔

سب سے پہلے یہ نماز ۴۴۸ھ (چار سو اڑتالیس) میں بیت المقدس میں نکالی گئی اور مسجدوں کے (بعض) جاہل اماموں نے اسے رغائب کی نماز شمار کیا یہ محض عوام کو جال میں پھنسانے کے لئے اور اپنی برتری اور دنیا جمع کرنے کے لئے تھا۔

پھر اللہ نے اس رسم کے ابطال کے لئے ائمۃ الہدی کھڑے کر دیئے انہوں نے اسمیں صحیح وسقیم کا فرق نکالا یہ کام آٹھویں صدی کے اول میں مصر اور شام میں ہوا کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے روشنیوں اور شعلوں کی رسم برامکہ نے نکالی جو پہلے آتش پرست تھے جب اسلام میں داخل ہوئے تو وہ یہ فریب دیتے تھے کہ یہ دین کی سنت ہے حالانکہ ان کا مقصد آگ کی عبادت کرنا تھی کہ وہ رکوع وسجود میں اسی آگ کی عبادت کیا کرتے تھے حالانکہ شریعت میں ضرورت سے زیادہ آگ جلانا کسی بھی جگہ میں مستحب نہیں ہے.........اور طرسوی نے تراویح میں ختم کی رات اجتماع پر نکیر فرمائی ہے اسی طرح منبر نصب کرنے پر بھی اور کہا ہے کہ یہ سخت بدعت ہے۔ قال القاری رحمه الله: مافطنه وقد ابتلی به اهل الحرمین الشریفین یہاں تک کہ حرمین میں بھی ختم کی رات مردوں، عورتوں اور بچوں اور غلاموں کا ایسا اجتماع ہوتا ہے جو جمعہ کسوف اور عید میں نہیں ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا آنسوئے دل سے لکھے گئے علی قاریؒ کے ان جملوں سے حقیقت حال کھل جاتی ہے کہ اس رات کی فضیلت تو ہے مگر اس میں یہ اعمال خود ساختہ اور جال بچھانے کے مترادف ہیں جو لوگ دین کا مزاج سمجھتے ہیں وہ بخوبی جانتے ہیں کہ آسان آسان اعمال کے ایسے ایسے فضائل بیان کرنا کہ اس عمل کے بعد زندگی بھر کے گناہ کا نام ونشان مٹ جاتا ہے خیر خواہی کی بات نہیں ہے لوگوں کو فرائض اور اہم عبادات سے غافل کر کے متنازع مستحبات میں دھکیلنے سے آخر یہ خطباء کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں؟

کیا یہ نیکی کا کام ہے کہ ایک آدمی ساری رات جاگتا رہے مگر جب صبح کی اذان کا وقت قریب ہو جائے تو وہ جا کر سو جائے اور پھر دس بجے اٹھے نہ صبح کی سنت مؤکدہ پڑھے اور نہ قطعی فرض؟ وہ اس پر غور نہیں کرتے کہ حضور علیہ السلام نے حضرت معاذؓ کو اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو لوگوں کو خوشخبری دینے سے روکا تھا؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه۔

کہیں ایسا نہ ہو کہ جس طرح اللہ نے اہل کتاب پر جو عبادات فرض کی تھیں اور انہوں نے ان میں کمی بیشی اپنی طرف سے کردی اور پھر تباہ ہوئے ہم بھی ان کے ساتھ ہمسفر بنے ٹھیک ہے فضیلت سے انکار نہیں ہے مگر فضیلت کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس میں خطباء جو چاہے بیان کریں اور لوگ جو چاہے کرتے جائیں۔

فضیلت کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس میں عمل کا ثواب بڑھ جاتا ہے مگر یہ دیکھنا ہے کہ صحابہ نے اس کے لئے اجتماعی طور پر کوئی اتنا بڑا اہتمام کیا تھا؟ دین براہ راست کتابوں سے لینا خطرناک ہے اس لئے محتاط طریقہ اور مسلمہ راستہ صحابہ وائمہ کا عمل ہے حتی کہ امام مالک تو اہل مدینہ کا عمل صحیح حدیث پر بھی مقدم مانتے ہیں کما مر۔ ہاں بلا اجتماعی اہتمام کے اس رات کی فضیلت سے فیض یاب ہونے پر صلحائے امت کا عمل رہا ہے۔

باب ماجاء فی صوم المحرم

عن ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم افضل الصیام بعد صیام شهر رمضان شهر الله المحرم۔

رجال:۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں (عبدالرحمٰن بن اسحٰق) ضعیف ہیں۔

(نعمان بن سعد) مجہول ہیں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں بھی ہے۔ ☆

تشریح:۔

"شهر الله المحرم" ای صیام شهر الله المحرم یہ اضافت تشریفی ہے جیسے بیت اللہ وزاد مسلم:" وافضل الصلوۃ بعد الفریضة صلاة اللیل"۔

جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف لائے اور دیکھا کہ وہاں کے یہود اس دن کی تعظیم میں روزہ رکھتے اور خوشی کا اظہار کرتے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اس کی وجہ دریافت فرمائی "ماهذاالیوم الذی تصومونه"؟ قالوا: هذایوم عظیم، هذالیوم الذی أظهر الله فیه موسی وبنی اسرائیل علی فرعون" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نحن احق بموسیٰ منکم فصامه وامربصیامه(1) اور فرمایا" فصوموه انتم " پھر حنفیہ کے نزدیک یہ رمضان تک فرض رہا جبکہ جمہور فرضیت سے منکر ہیں۔

ہجرت کے بعد جو پہلا رمضان آیا تھا اس میں روزے فرض نہیں ہوئے تھے اس کے بعد حضور علیہ السلام نے محرم کا روزہ خود بھی رکھا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو رکھنے کا حکم دیا حتی کہ سنن ابی داؤد(2) کی روایت کے مطابق اس کی قضاء کا حکم بھی دیدیا جو حنفیہ کی دلیل علی الفرضیت ہے "علی قوم" هم قوم موسی" قوم آخرین" ای صائمین اواشارة الی شهادة حسین رضی الله عنه ۔

شروع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہود کی مشابہت کو پسند فرماتے تاکہ اختلاف کا تاثر پیدا نہ ہو اور اس کی وجہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلق کے ایمان کی طرف راغب کرنے کی حرص اور شفقت تھی چنانچہ انہوں نے ان کے مطابق روزہ بھی رکھا اور ان کے ساتھ بیت المقدس کی طرف نماز بھی پڑھی جو تقریباً ساڑھے سولہ ماہ قبلہ رہا مگر چونکہ "قوم مغضوب علیہم" تھی اس لئے حضور علیہ السلام کی امید ان کی خیر سے کٹ گئی اور بالآخر ارشاد فرمانا پڑا "خالفوا الیهود" کیونکہ اب ان کا قرب خطرناک ہو چکا تھا۔

باب ماجاء فی صوم المحرم

(1) صحیح مسلم ج:اص:۳۶۸ "باب فضل صوم المحرم"

(2) ابوداؤد ج:اص:۳۳۹ "باب فی فضل صومہ" ای عاشوراء

چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے مطابق اگلے سال ماہ رمضان کے روزے بھی فرض کر دیئے گئے اور تحویل قبلہ بھی کر دی گئی مگر فرق یہ ہے کہ اب منسوخ قبلے کی طرف نماز پڑھنا حرام ہوا اور محرم کا روزہ لزوم منسوخ کر کے مندوب بنا دیا گیا کیونکہ اول منسوخ پر عمل سے ترک قبلہ محولہ آتا ہے جبکہ محرم کے روزے سے ترک رمضان نہیں آتا ہے اس لئے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا اس روزہ پر عمل رہا۔

پھر جب یہود کی مخالفت مزید بڑھ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ان عشت الیٰ قابل لاصومن التاسع'' کما سیجئی فی بابہ۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں تاسع عاشر کے لئے ناسخ ہے مگر ابن عباس رضی اللہ عنہ کی رائے اس سے مختلف ہے وہو اعرف بالدین' یہ مسئلہ ان شاء اللہ اپنے محل میں آئے گا۔

اشکال:۔ مذکورہ حدیث سے محرم کی فضیلت عیاں ہوتی ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل شعبان میں کثرت سے روزے رکھنے کا تھا.........نووی (3) فرماتے ہیں۔

حل:۔ ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو محرم کی فضیلت کا علم اپنی حیاۃ طیبہ کے اخیر میں ہوا ہو یا پھر محرم میں اکثار صوم سے کوئی مانع مثلاً سفر وغیرہ موجود ہو۔

چونکہ یہ فضیلت محرم کے ماہ کی ہے اس لئے یوم عرفہ کی فضیلت کے ساتھ اس کا کوئی تعارض نہ سمجھا جائے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فضیلت عرفہ کے فضل صوم کے علم سے قبل بیان فرمائی ہو یا پھر یہ فضیلت جزئی ہے لہذا کسی اور فضیلت کی نفی اس میں نہیں ہوتی ہے کذا فی الکوکب۔

(3) النووی علی مسلم ج:ا ص:۳۶۸ ''باب فضل المحرم''

باب ماجاء فی صوم یوم الجمعة

عن عبدالله قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یصوم من غرة کل شهر ثلاثة ایام وقلّ ماکان یفطر یوم الجمعة۔

تشریح:۔

"من غرة کل شهر" حافظ عراقی فرماتے ہیں کہ اس سے مراد شروع کے ایام بھی ہوسکتے ہیں اور ایام بیض بھی۔

"قل ماکان یفطر یوم الجمعة "قال المظهر تأویله انه کان یصومه منضماً الی ماقبله او الی مابعده شیخ الہند صاحبؒ کی رائے بھی یہی ہے چنانچہ الورد الشذی میں ہے۔

''یعنی ادھر یا ادھر ایک ملا کر' پس یہ اس کے منافی نہ ہوگا جو نہی وارد ہے کیونکہ نہی وممانعت انفراداً صوم جمعہ کی آئی ہے۔''

جمعے کے دن بغیر انضمام یوم آخر کے روزہ رکھنے میں اختلاف ہے شافعیہ حنابلہ اور بعض حنفیہ جیسے امام ابویوسف وغیرہ کے نزدیک صرف جمعہ کا روزہ مکروہ ہے صاحب درمختار (1) بھی لکھتے ہیں ''ویکرہ افرادہ بالصوم'' گنگوہی صاحب کی رائے میں مفضول ہے۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بلاکراہیت جائز ہے بلکہ مستحب ہے جیسے کہ مؤطا (2) میں ہے "وصیامه حسن" اور سراج احمد شرح ترمذی میں لکھتے ہیں'' قال امامنا ابو حنیفة یندب صوم الجمعة ولو منفرداً''۔ ان کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے۔

جمہور کا استدلال اگلے باب کی حدیث سے ہے دوسرا استدلال ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے جو

باب ماجاء فی صوم یوم الجمعة

(1) الدرالمختار ج:۳ص:۴۳۳ مطلب مااختص بہ یوم الجمعة

(2) مؤطا امام مالک رحمہ اللہ ج:اص:۲۵۶ کتاب الصیام' جامع الصیام''

حاکم (3) نے روایت کی ہے مرفوعاً:

یوم الجمعة یوم عید فلاتجعلوایوم عید کم یوم صیامکم الا ان تصوموا قبله او بعده۔

تیسرا استدلال حضرت علی کی حدیث سے ہے جس کو ابن ابی شیبہ (4) نے روایت کیا ہے۔

من کان منکم متطوعاً من الشهر فلیصم یوم الخمیس ولا یصم یوم الجمعة فانه یوم طعام و شراب و ذکر۔

امام نووی (5) فرماتے ہیں۔

السنة مقدم علی مارآه مالك وقد ثبت النهی عن صوم یوم الجمعة ومالك معذور فی انه لم یبلغه"۔

دونوں جانب کی احادیث سند کے اعتبار سے قابل استدلال ہیں مگر ہر فریق خصم کے مستدل میں تاویل کرتا ہے۔

جمہور کہتے ہیں کہ حدیث باب یا تو حضور علیہ السلام کی خصوصیت پر محمول ہے یا پھر مراد اس سے منضم مع الغیر ہے کما مر فی التشریح۔

یا پھر اس سے مراد وہ جمعہ ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معمول کے ایام میں آتا تھا۔

جبکہ قائلین جواز نہی کی روایات کو شروع پر حمل کر کے منسوخ مانتے ہیں مگر اس کی کوئی دلیل نہیں۔

دوسری تاویل یہ کی جاتی ہے کہ نہی کا مطلب یہ ہے تا کہ ضعف کی وجہ سے جمعہ کے معمولات وعبادات پر اثر نہ پڑے لیکن شیخ الہندؒ نے اسے رد کر دیا ہے کمافی التقریر وہ مزید فرماتے ہیں۔

فالاولی ان یقال ان الشارع لم یخصص الجمعة من بین الایام للصوم فلیس لنا ان نخصصه بفصیلة فان هذا هی البدعة۔

---

(3) مستدرک حاکم ج:ا ص:۴۳۷ "وجه النهی عن صوم یوم الجمعة" قال هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه

(4) مصنف ابن ابی شیبہ ج:۳ ص:۴۴ "ما ذکر فی صوم الجمعة وما جاء فیها"

(5) النووی علی مسلم ج:ا ص:۳۶۱ "باب کراهة افراد یوم الجمعة بصوم الخ"

ان سب کے مقابلہ میں گنگوہی صاحب اور شاہ صاحب کی توجیہ نسبتاً زیادہ موافق اصول ہے وہ فرماتے ہیں کہ نہی کا مقصد عوام کو فساد اعتقاد سے بچانا ہے تاکہ وہ اس کی تعظیم میں غلو نہ کریں جیسے یہود سے واقع ہوا لہٰذا جو شخص اعتدال عقیدہ کے ساتھ رکھے اس کے لئے بلا کراہیت جائز ہے مثلاً خواص کے لئے۔

باب ماجاء فی کراھیة صوم یوم الجمعة وحده

عن ابی ھریرة قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم لایصوم احدکم یوم الجمعة الا ان یصوم قبله او یصوم بعده۔

تشریح:۔

حافظ ابن حجر(1) فرماتے ہیں کہ یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے یعنی عندالجمہور اس نہی کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں جن میں بعض باب سابق میں گذر گئی ہیں مزید یہ ہیں تاکہ یہ فرض نہ ہو جائے یا نصاریٰ کی مخالفت ''لانه یجب علیهم صومه ونحن مامورون بمخالفتهم'' کے پیش نظر اس کی ممانعت فرمائی البتہ ان میں سے اگر فساد عقیدہ کو وجہ بنائے تو پھر نہی تحریمی ہوگی۔

باب ماجاء فی صوم یوم السبت

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال'' لاتصوموا یوم السبت الا فیما افترض علیکم فان لم یجد احدکم الا لحاء عنبة او عود شجرة فلیمضغه''۔

رجال:۔

(عبداللّٰہ بن بسر) بضم الباء وسکون السین۔

باب ماجاء فی کراھیة صوم یوم الجمعة وحده

(1) فتح الباری ج:۴ص:۲۳۴''باب صوم یوم الجمعة''

(عن اختہ) ابوداؤد میں ہے "عن اختہ الصماء" قال القاری: بتشدید المیم اسمها بهية وتعرف بالصماء۔☆

تشریح:۔

"افترض علیکم" بصیغہ مجہول "لحاء" بلام فحاء فمد ککتاب چھلکے کو کہتے ہیں یعنی انگور کے دانے کا چھلکا بھی اگر ملے تو اسے یا درخت کی لکڑی ہی چبا دے۔ یہ افطار کی تاکید کے لئے ہے ورنہ بغیر نیت کے تو روزہ ویسے بھی نہیں ہوتا ہے۔ پھر "فیما افترض علیکم" میں رمضان، نذر، قضاء اور کفارات سب داخل ہیں اسی طرح جو سنت مؤکدہ ہوں وہ بھی اس میں داخل ہیں جیسے عرفہ، عاشوراء معمولات کے روزے اور عشر ذی الحجہ وغیرہ۔

جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہ کے لئے ہے اور مقصد یہود کی مشابہت سے بچنا ہے۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ نے اس سے دو مسئلے اخذ کئے ہیں۔ پہلا یہ کہ تشبہ کی حرمت فقط قبیح کام میں منحصر نہیں کیونکہ روزہ بلا ریب حسن ہے پھر بھی ہمیں اس میں مشابہت سے روکا گیا۔ دوسرا یہ کہ کسی قوم کے مختص عمل کے ارتکاب سے مشابہت بہر حال لازم آتی ہے اگر چہ اس کا قصد وارادہ نہ کیا گیا ہو کیونکہ روزہ رکھنے میں ان کی مشابہت مراد نہ تھی مگر پھر روکا گیا معلوم ہوا کہ بلا ارادہ بھی مشابہت متحقق ہو جاتی ہے۔

اس میں ضابطہ یہ ہے کہ قبیح کا ارتکاب تو بہر حال ناپسندیدہ ہے اگر چہ وہ کسی کا شعار نہ ہو اور جو کام حسن ہو تو اگر وہ مخالفین کے ساتھ مختص نہ ہو تو اس کے ارتکاب میں کراہت نہیں اور اگر وہ مخالفین کے ساتھ مختص ہو تو اگر اس کے کرنے میں مشابہت مقصد ہو تو اس کے جواز کا تو تصور ہی نہیں اور اگر تشبہ مراد نہ ہو تو وہ باًس یعنی حرج سے خالی نہیں وان کان هذا حال الحسن فی نفسه فكيف ظنك بالمباح۔ (کوکب)

(هذا حديث حسن) حاکم (1) نے اس کی تصحیح کی ہے اور اسے علی شرط البخاری قرار دیا ہے امام نووی فرماتے ہیں "صححه الائمة" مگر ابوداؤد (2) فرماتے ہیں ہذا الحدیث منسوخ امام مالک رحمہ اللہ

باب ماجاء فی صوم یوم السبت

(1) مستدرک حاکم ج:۱ص:۴۳۵ "النہی عن صوم یوم السبت"

(2) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۶ "باب النہی ان تخص یوم السبت بصوم"

فرماتے ہیں ''هذا كذب وقال النسائی: هذه احاديث مضطربة''۔

شاید ان حضرات نے اسے دوسری احادیث سے معارض سمجھ کر یہ احکام لگادیئے لیکن سابقہ باب کی طرح تاویل کے بعد پھر کوئی تعارض باقی نہیں رہتا ہے۔

باب ماجاء فی صوم یوم الاثنین والخمیس

عن عائشة قالت: كان النبی صلی الله علیه وسلم يتحرى صوم الاثنين والخميس"۔

رجال:۔

(ربیعة الجرشی) بضم الجیم وفتح الراء بعدها شین المعجمة مختلف فی صحبته' وثقه الدارقطنی وغیره كذافی التقریب۔☆

تشریح:۔

"یتحری الصوم" تحری طلب اولی واحری کو کہتے ہیں وقیل طلب شی میں مبالغہ کو کہتے ہیں۔

اس باب میں حضرت عائشہؓ سے ایک اور حدیث بھی مروی ہے کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام ایک مہینے ہفتہ اتوار پیر کے روزے رکھتے اور دوسرے ماہ منگل بدھ جمعرات کو رکھتے' ثلاثاء میں ایک لغت بروزن علماء بھی ہے۔

بعض روایات میں ہے کہ کسی مہینہ شروع کے تین دن کسی مہینہ درمیان کے تین ایام یعنی ایام بیض تیرہ' چودہ' پندرہ اور کسی ماہ اخیر سے رکھتے اس کا مطلب ایام میں تسویہ اور عدالت کی رعایت مقصود تھی کیونکہ یہ سب ایام اللہ ہیں جیسے کہ سابقہ بابین سے پیوستہ باب میں جمعے کا بھی ذکر ہے اور پورے ہفتے روزے نہ رکھنے کی وجہ امت پر شفقت تھی تاکہ وہ مشقت میں مبتلا نہ ہو البتہ پیر کی اپنی جگہ اہمیت دوسری روایات سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ اس میں حضور علیہ السلام کی ولادت باسعادت ہوئی ہے اسی میں اپ کی بعثت ہوئی اور اسی دن مدینہ آمد اور پھر وصال ہوا۔

تیسری روایت میں پیر اور جمعرات دونوں کی مشترکہ علت بیان فرمائی ہے کہ ان میں اعمال پیش ہوتے

ہیں اور میں چاہتا ہوں کہ میرا عمل اس حال میں پیش ہو جبکہ میں روزہ دار ہوں یعنی رفع درجات کی زیادتی مطلوب تھی۔

رفع اعمال کے بارے میں احادیث بظاہر متعارض ہیں حدیث باب میں ہے "تعرض الاعمال یوم الاثنین والخمیس" یعنی پیرو جمعرات کو پیش کئے جات ہیں جبکہ بعض میں ہے "یرفع عمل اللیل قبل عمل النھار وعمل النھار قبل عمل اللیل" یعنی روزانہ دوبارا ٹھالئے جاتے ہیں بعض میں لیلۃ البراءۃ یعنی شعبان میں اٹھائے جانے کے الفاظ ہیں بعض میں دیگر اوقات کا بھی تذکرہ ہے۔

ابن الملک نے ان میں یوں تطبیق دی ہے کہ اس حدیث میں عرض کا ذکر ہے جبکہ باقی میں رفع کا لہٰذا مطلب یہ ہوا کہ اعمال تو روزانہ اٹھادیئے جاتے ہیں مگر بارگاہ الٰہی میں پیر و جمعرات کے دن پیش کئے جاتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اجمال وتفصیل کے لحاظ سے کہا گیا ہو۔

شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ فرق اختلاف انواع کی وجہ سے ہوسکتا ہے۔

پھر گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ عرض معلوم کرنے کی غرض سے نہیں کہ وہ تو اللہ کو پہلے سے معلوم ہے بلکہ فرشتوں کے علم میں لانے کے لئے ایسا کیا جاتا ہے یعنی باوجود علم کے اللہ کے احکام نظام پر چل رہے ہیں۔

باب ماجاء فی صوم الاربعاء والخمیس

عن عبیداللّٰہ المسلم القرشی عن ابیہ قال سئلت او سئل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن صیام الدھر فقال ان لاھلك علیك حقاً ثم قال صم رمضان والذی یلیہ وکل اربعاء وخمیس فاذا انت قد صمت الدھر وافطرت۔

رجال:۔

(محمد بن مدویۃ) بفتح المیم وشدۃ الدال ابوعبدالرحمن صدوق من الحادی

عشر۔☆

تشریح:۔

"والذی یلیه" اس سے مراد شوال کے چھ روزے بھی ہو سکتے ہیں اور شعبان بھی۔"وکل اربعاء "مد کے ساتھ غیر منصرف ہے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ باء مکسور ہے معارف میں ہے کہ کسرہ مشہور ہے ورنہ "لسان" میں تینوں حرکات منقول ہیں پھر الف ممدودہ کی وجہ سے باوجود کل کی اضافت کے یہ منصرف نہیں ہوا۔ "وخمیس" جر وتنوین کے ساتھ ہے "فاذاً" بالتنوین فا جزائیہ ہے شرط محذوف ہے ای ان فعلت ما قلت لك فقد صمت الخ اور اذا تاکید ربط کے لئے ہے۔

پھر یہ ثواب حکمی ہے کما فی الآیۃ "من جاء بالحسنة فله عشر امثالها" شاید بدھ اور جمعرات کا اضافہ کمی کا تدارک کرنے کی غرض سے کیا گیا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل صوم یوم عرفة

عن ابی قتادة ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال صیام یوم عرفة انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنة التی بعده والسنة التی قبله۔

رجال:۔

(عبداللہ بن معبد الزمانی) بکسر الزاء وتشدید المیم وبنون بصری ثقة من الثالثة۔

یہ حدیث مسلم(1) میں طوالت کے ساتھ ہے۔☆

تشریح:۔

"انی احتسب علی اللہ" ای ارجو منه مگر ارجو کی جگہ احتسب اور تعدی بعلی سے تعبیر کا مقصد

باب فی فضل صوم یوم عرفه

(1) صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۶۷ "استحباب صیام ثلاثة ایام من کل شهر الخ"

حصول ثواب میں مبالغہ ہے کہ اللہ کا وعدہ ضرور پورا ہوتا ہے اس میں اطمینان دلانا مراد ہے کما فی قولہ تعالیٰ (2) " ومامن دابة فی الارض الا علی اللّٰہ رزقھا" ای عنداللّٰہ ۔ مدارک نے اس قسم کی نصوص کے متعلق لکھا ہے کہ اگر دنیوی بادشاہ کسی سے وعدہ کرے تو جس طرح اس پر آدمی مطمئن ہوجاتا ہے اور پھر وہ بادشاہ عندحلول الاجل اس سے بھی زیادہ دیتا ہے فماظنك باله العالمين ومالك الملك والملوك۔

پھر اس قسم کے اعمال سے کونسے گناہ معاف ہوتے ہیں تو یہ بحث ابواب الطہارۃ کے اوائل میں گذری ہے اس کا کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے متاخرین کے نزدیک اس سے مراد صغائر ہیں کہ کبائر کے لئے توبہ مکفر ہے اگر صغائر نہ ہوں تو کبائر میں تخفیف ہوگی جب کبائر بھی نہ ہوں یا معاف وختم ہوجائے تو پھر رفع درجات ہوگا۔

اعتراض:۔ آنے والے سال کے گناہ معاف ہونے کا کیا مطلب ہے؟ حالانکہ اس میں تو ابھی تک گناہ صادر نہیں ہوئے ہیں۔

جواب:۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ اس میں گناہوں سے بچائے رکھے گا یا مطلب یہ ہے کہ اللہ اس کو اتنا ثواب دے گا جو دو سال کے گناہوں کے کفارے کے لئے کافی ہوگا لہٰذا اگر گناہ ہوئے بھی تو پہلے سے دیئے گئے ثواب سے مٹ جائیں گے۔

باب ماجاء فی کراھیة صوم یوم عرفة بعرفة

عن ابن عباس رضی اللّٰہ عنه ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم افطر بعرفة وارسلت الیه ام الفضل بلبن فشرب۔

رجال:۔

(اسماعیل بن علیة) بضم العین وفتح اللام وتشدید الیاء۔☆

---

(2) سورۃ ھود آیت:۶

تشریح:۔

جمہور کے نزدیک عرفات میں عرفہ کے دن حجاج کے لئے افطار مستحب ہے ہمارے نزدیک مشہور یہ ہے کہ جس حاجی کوضعف کا خطرہ ہواس کے لئے رکھنا مکروہ ہے تاکہ اس دن کے معمولات پر اثر نہ پڑے مگر تھانوی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ محض قیاس ہے کراہیت کی مستقل دلیل ہونی چاہئے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا افطار کرنا موجب کراہت نہیں ہوسکتا اور یہی وجہ ہے کہ اہل علم کا ایک طبقہ اس روزے پر عمل پیرا رہا ہے کما قال الترمذی'' وقد صام بعض اهل العلم ''۔حافظ ابن حجر فتح الباری (1) میں لکھتے ہیں۔

"وعن ابن الزبير واسامة بن زيد وعائشة انهم كانوا يصومونه اى يصومون يوم عرفة بعرفة وكان ذالك يعجب الحسن ويحكيه عن عثمان۔

البتہ عند خوف ضعف اس کو مفضول کہہ سکتے ہیں کما قال محمد فی المؤطا:(2)

من شاء صام يوم عرفة ومن شاء افطر انما صومه تطوع فان كان اذا صامه يضعفه ذالك عن الدعاء فى ذالك اليوم فالافطار افضل من صوم۔

جمہور کی دلیل باب کی حدیث ہے مگر اس کا جواب گذر گیا۔

ان کا استدلال مسند احمد وابن ماجہ (3) کی روایت سے بھی ہے۔

"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة بعرفات"۔اخرجه ابوداؤد (4) والنسائى (5) والحاكم (6) وغيرهم۔

باب ماجاء فى كراهية صوم يوم عرفة بعرفة

(1) فتح الباری ج:۴ص:۲۳۸''باب صوم یوم عرفۃ''

(2) مؤطا امام محمد ج:۱ص:۱۹۰''باب صوم یوم عرفۃ''

(3) سنن ابن ماجہ ج:۱ص:۱۲۴''باب صیام یوم عرفۃ''

(4) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۸''فی صوم یوم عرفۃ بعرفۃ''

(5) رواہ النسائی فی الحج ''النہی عن صوم یوم عرفۃ'' ج:۲ص:۴۳ وللتفصیل انظر فی تلخیص الحبیر ج:۲ص:۴۶۱''باب صوم یوم التطوع'' (6) مستدرک حاکم ج:۱ص:۴۳۴''منع صیام التشریق ویوم النحر'' قال ہذا حدیث صحیح علی شرط البخاری ولم یخرجاہ

مگر یہ روایت ضعیف ہے کہ اس میں ''مہدی الہجری'' ہیں وہ مجہول تھے۔

ورواه العقیلی فی الضعفاء وقال لایتابع علیه وقال العقیلی ولایصح النهی عن صیامه۔

امام بیہقی نے امام شافعی رحمہ اللہ کا قدیم قول حنفیہ کے مطابق نقل کیا ہے۔

باب ماجاء فی الحث علی صوم یوم عاشوراء

عن ابی قتادہ ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللّٰه ان یکفر السنة التی قبله۔

تشریح:۔

عاشوراء بالمد مشہور ہے اور بالقصر جائز ہے محرم کی دس تاریخ کو کہتے ہیں یہ لفظ در اصل لیل کی صفت ہے مگر اس پر اسمیت کا غلبہ ہونے کی بناء پر موصوف سے استغنا آ گیا چونکہ دن سابقہ رات کے تابع ہوتا ہے سوائے رمی ونحر کے ایام کے اس لئے اس کو رات کی صفت بنایا گیا یہ جمہور کا مذہب ہے۔

عندالبعض عاشورا نو تاریخ کو کہتے ہیں مگر یہ شاید غلط فہمی کی وجہ سے ہے جو ابن عباس (1) کے قول آتی سے پیدا ہوگئی ''ثم اصبح من یوم التاسع صائماً'' حالانکہ ان کا مقصد بیان ترتیب تھا نہ کہ بیان تعیین۔

صوم عاشوراء کے استحباب پر ابھی بھی اجماع ہے مگر آیا یہ استحباب شروع سے ہے یا پہلے فرض تھا؟ عندالحنفیہ یہ اولاً فرض تھا مگر پھر وجوب منسوخ ہوگیا جیسے کہ مسلم (2) میں ابن مسعود کی حدیث ہے اور اگلے باب میں عائشہ کی ''لمافرض رمضان ترك عاشوراء'' اسلئے مؤطا محمد (3) میں ہے۔

باب ماجاء فی الحث علی صوم یوم عاشوراء

(1) ابوداود ج اص ۳۳۹ ''ماروی ان عاشوراء الیوم التاسع''

(2) صحیح مسلم ج اص ۳۵۸ ''باب صوم یوم عاشوراء''

(3) مؤطا امام محمد ج اص ۱۹۲ ''باب صوم یوم عاشوراء''

صیام یوم عاشوراء کان واجباً قبل ان یفترض رمضان ثم نسخه شهر رمضان فهو تطوع من شاء صامه ومن شاء لم یصمه وهو قول ابی حنیفة والعامة۔

امام شافعی رحمہ اللہ سے ایک روایت اسی کے مطابق ہے ابن قیم نے الہدی میں اسی کو ترجیح دی ہے باجی نے اس پر جزم اور ابن حجر نے بعض کتب میں اسی کی طرف میلان ظاہر کیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے مشہور قول میں اور دیگر نے اسے مسنون ومندوب کہا ہے مذکورہ حدیث کا جواب یہ لوگ اس طرح دیتے ہیں کہ پہلے ندب مؤکد تھا بعد میں تاکید منسوخ ہوگئی لیکن یہ توجیہ اس لئے صحیح نہیں کہ تاکید ندب ابھی بھی باقی ہے نیز اس کی قضاء کا حکم کمافی ابی داؤد (4) اور صیغۂ امر "فصوموه انتم" وجوب کے دلائل ہیں نہ کہ ندب کے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی ترک صوم یوم عاشوراء

عن عائشة قالت كان عاشوراء يوم تصومه قريش فی الجاهلية وكان رسول الله صلی الله عليه وسلم يصومه فلماقدم المدينة صامه وامر الناس بصيامه فلماافترض رمضان كان رمضان هو الفريضة وترك عاشوراء فمن شاء صامه ومن شآء تركه۔

تشریح:۔

اس میں "كان رمضان هو الفريضة" قصر پر دال ہے اور ظاہر ہے کہ اس قصر کی ضرورت تب پیش آتی کہ یہاں کوئی اور فرضیت ہوتی تو معلوم ہوا کہ اس سے عاشوراء کی فرضیت نفی کرنا مقصود ہے۔

اس بحث کا ثمرہ تبییت نیت میں ظاہر ہوتا ہے کمامر ورنہ اب عدم فرضیت پر اجماع ہے پھر قریش یہ روزہ کیوں رکھتے اس کی وجہ معلوم نہیں۔

---

(4) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۹ "باب فی فضل صومہ" ای عاشوراء

باب ماجاء في عاشوراء اى يوم هو؟

عن الحكم بن الاعرج قال انتهيت الى ابن عباس وهو متوسّد رداءه في زمزم فقلت اخبرني عن يوم عاشوراء اى يوم اصومه فقال اذارأيت هلال المحرم فاعدد ثم اصبح من يوم التاسع صائماً قال قلت: اهكذا كان يصومُه محمدصلى الله عليه وسلم؟ قال نعم"۔

تشریح:۔

بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مذہب عاشورا کونو تاریخ قرار دینا ہے یا حضور علیہ السلام نے بجائے دس کے نو کو مقرر فرمایا ہے "لئن بقيت الى قابل لأصومن التاسع"۔

لیکن یہ صحیح نہیں حضرت گنگوہی رحمہ اللہ اور قاضی شوکانی نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ سائل کا مطلب یہ نہ تھا کہ عاشوراء کا دن کونسا ہے کیونکہ یہ تو ہر کس و ناکس جانتا ہے مطلب یہ تھا کہ روزے کی ترتیب اور طریقہ کیا ہے؟ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا "نعم" کہنا باعتبار ارادہ کے تھا یعنی حضور علیہ السلام کا ارادہ یہ تھا کہ اگلے سال بشرط حیات تاسع کو روزہ رکھوں گا یعنی مع العاشر لہذا اس جواب میں عاشر کی نفی مراد نہیں بلکہ چونکہ سائل کو تو اس کا ویسے ہی پتہ تھا تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس سے سکوت فرمایا۔

شیخ نے "اللمعات" میں لکھا ہے صوم محرم کے تین مراتب ہیں۔

(۱) سب سے افضل "ان يصوم يوم العاشر ويوماً قبله ويوماً بعده" یعنی تین روزے رکھنا اس میں مسند احمد کی حدیث بھی مروی ہے صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود وصوموا قبله يوماً وبعده يوماً۔ تاہم شوکانی کہتے ہیں۔

رواية احمد هذه ضعيفة منكرة من طريق داؤد بن على عن ابيه عن جده رواها عنه ابن ابى ليلىٰ۔

البتہ حافظ نے تلخیص (1) میں اس پر سکوت کیا ہے۔

(۲) دوسرا درجہ نو اور دس کو ملا کر رکھنا ہے۔

(۳) تیسرا درجہ فقط دس کو رکھنا ہے۔

دس اور گیارہ کے بارے میں چونکہ کوئی حدیث مروی نہیں اس لئے یہ ان تین درجات میں داخل نہیں اگر چہ اس میں بھی یہود کی مخالفت ہوتی ہے اسی طرح فقط نو بھی مسنون نہیں''۔

حافظ (2) نے بھی لکھا ہے۔

''وعلى هذافصيام عاشوراء على ثلاث مراتب ادناها ان يصام وحده وفوقه ان يصام التاسع معه وفوقه ان يصام التاسع معه والحادى عشر۔

اس سے معلوم ہوا کہ فقط دس کو رکھنا مکروہ نہیں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ درمختار میں اس کو جو مکروہ کہا ہے اس کا مطلب مفضول ہے'' ولا يحكم بكراهته فانه عليه السلام صام مدة عمره صوم عاشوراء منفرداً '' ہاں چونکہ حضور علیہ السلام نے تاسع کی خواہش ظاہر فرمائی ہے لہٰذا اس کے ساتھ تاسع ملانا افضل ہوا۔

پھر مشہور یہ ہے کہ یہود تو شمسی حساب کرتے تھے تو یہ قمری میں کیسے تبدیل ہوا؟ لیکن ہوسکتا ہے کہ یہ باعتبار اکثر کے ہو یا پھر عرب میں آباد ہونے کے بعد انہوں نے حساب لگا کر اسے قمری ماہ میں منتقل کر دیا ہو کیونکہ عربوں میں قمری حساب رائج تھا جس کی بناء پر نو وارد یہود کے لئے شمسی حساب پر چلنا دشوار تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی عاشوراء ای یوم هو

(1) تلخیص الحبیر ج:۲ص:۴۶۲ رقم حدیث:۹۳۱ '' باب صوم التطوع''

(2) فتح الباری ج:۴ص:۲۴۶ '' باب صیام یوم عاشوراء''

باب ماجاء فی صیام العشر

مراد ذی الحجہ کے نودن ہیں ان کو دس سے تعبیر کرنا تغلیب پر مبنی ہے۔

عن عائشة رضی اللّٰه عنها قالت مارأیت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم صائماً فی العشر قط۔

تشریح:۔

یوم النحر میں روزہ رکھنا بالاتفاق ممنوع ہے باقی نو دنوں میں روزہ رکھنا مرغوب بھی ہے اور حضور علیہ السلام سے ثابت بھی ہے جیسے کہ ابوداؤد (1) مسلم (2) ونسائی (3) نے روایت کیا ہے۔ نیز بخاری (4) میں ہے۔

"ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: مامن ایام العمل الصالح فیها افضل منه فی هذه یعنی العشر الاوائل من ذی الحجة"۔

تو جب ہر نیک عمل کا ثواب بڑھ جاتا ہے تو اس کے ضمن میں روزے بھی آ گئے۔

مذکورہ حدیث باب سے بظاہر حضور علیہ السلام کے روزوں کی ان ایام میں نفی ہوئی ہے لیکن علماء نے اس میں تاویل کردی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ کہنا اپنے علم کے مطابق ہے کہ ان کی نوبت (فی القسم) ان ایام میں نہ آئی ہو یا پھر خوف وجوب کی وجہ سے (ان کی باری میں) ترک کیا ہو یا کسی اور غرض یا عارض مثلاً

باب ماجاء فی صیام العشر

(1) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۸ "باب فی صوم العشر"

(2) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۷۲ "باب صوم عشر ذی الحجۃ" کتاب الاعتکاف

(3) نسائی ج:۱ص:۳۲۸ "کیف یصوم ثلاثۃ ایام من کل شہر"

(4) صحیح بخاری ج:۱ص:۱۳۲ بتغییر یسیر "باب فضل العمل فی ایام التشریق"، راجع للتفصیل فتح الباری ج:۲ص:۴۵۹ "باب فضل العمل فی ایام التشریق"

سفر ومرض وغیرہ کی وجہ سے آپ نے نہ رکھے ہوں۔

قال العلماء: ان افضل ليالی السنة ليالی رمضان وفی الايام العشرة ذی الحجة وفی ايامها يوم عرفة وفی ايام الاسبوع يوم الجمعة ۔

ابن ماجہ میں ہے کہ جمعہ یوم الفطر ویوم الاضحیٰ سے افضل ہے۔ بعض علماء نے جمعہ کو یوم عرفہ سے افضل کہا ہے جبکہ بعض نے جمعے کی رات لیلۃ القدر سے افضل قرار دی ہے۔

باب ماجاء فی العمل فی ايام العشر

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مامن ايام العمل الصالح فيهن احب الى الله من هذه الايام العشر، فقالوا يارسول الله ولاالجهاد فی سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاالجهاد فی سبيل الله الارجل خرج بنفسه وماله فلم يرجع من ذالك بشئ۔

رجال:۔

(البطین) بفتح الباء یہ مسلم بن ابی عمران کا لقب ہے حافظ نے لکھا ہے ''لقب بذالک لعظم بطنہ۔☆

تشریح وترکیب:۔

''مامن ایام ''لفظ من زائد ہے'' العمل ''مبتدا'' فیھن ''اس کا متعلق ہے اور'' احب '' خبر ہے مبتدا اپنی خبر کے ساتھ ملکر جملہ خبر ہے'' ایام '' کی جو کہ'' ما '' کا اسم ہے'' من ھذہ الایام ''متعلق ہے'' احب '' کے ساتھ گویا کلام اس طرح ہے'' لیس العمل فی ایام سوی العشر احب الی اللّٰہ من العمل فی ھذہ العشر'' کیونکہ ان میں بیت اللہ کی زیارت ہوتی ہے یعنی حج ہوتا ہے'' والوقت اذا کان افضل کان العمل الصالح فیہ افضل ''یعنی فضیلت وقت سے عمل کا ثواب بڑھتا ہے۔

اور'' مامن ایام ''فرمایا'' من لیال ''نہیں فرمایا کیونکہ لیالی رمضان کی افضل ہیں کما مر من قبل۔

"ولاالجهاد فی سبیل الله" یعنی جہاد بھی ان میں عمل سے بہتر نہیں۔ "الارجل" ای الاجهاد رجل "لم یرجع من ذالك" ای مماذکر یعنی جان مال میں سے واپس نہ لوٹائے۔ بشی کچھ بھی یعنی دونوں اللہ کی راہ میں صرف کردے تو وہ افضل ہے یا مطلب یہ ہے کہ اس کا یہ عمل جو بہت ہی مشکل ہے اس عشرہ کے عمل صالح کے برابر ہوگا۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ ترکیب مسئلہ کحل کی طرح ہے یعنی ایک چیز مفضل و مفضل علیہ بجهتین ہو لہٰذا ان دونوں میں جہاد دوسرے دنوں میں جہاد سے افضل ہوا۔ اور حاصل مطلب یہ ہوا کہ ان دنوں میں صیام وتکبیرات (جو ماثور ہیں) دوسرے دنوں کے صوم وتکبیرات سے زیادہ باعث ثواب ہیں اسی طرح جہاد بھی "صیام سنة" ای تطوع۔

باب ماجاء فی ستة ایام من شوال

عن ابی ایوب قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من صام رمضان ثم اتبعه بست من شوال فذالك صیام الدهر۔

رجال:۔

(سعد بن سعید) حافظ نے تقریب میں لکھا ہے "سعد بن سعید بن قیس بن عمرو الانصاری اخویحی صدوق سیٔ الحفظ من الرابعة" مگر کثرت طرق کی وجہ سے امام ترمذی نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے نیز صفوان بن سلیم نے بھی ان کی متابعت کی ہے۔ مسلم (1) ابوداؤد (2) اور ابن ماجہ (3) نے بھی اس حدیث کی تخریج کی ہے علاوہ ازیں فی الباب کی مشار الیہا احادیث بھی اکثر حسان وصحاح ہیں۔☆

باب ماجاء فی ستة ایام من شوال

(1) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۶۹ "باب استحباب صوم ستة من شوال الخ"

(2) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۷ "باب فی صوم ستة ایام من شوال"

(3) ابن ماجہ ج:۱ص:۱۲۳ "باب صیام ستة ایام من شوال"

تشریح:۔

امام نووی (4) نے ان چھ روزوں کے بارے میں امام شافعی واحمد وداؤد ظاہری کا مذہب استحباب کا اورامام مالک وابوحنیفہ کا کراہیت کا نقل کیا ہے۔

متاخرین فقہاء نے اس بارے میں مختلف نسبتیں کی ہیں کسی نے شیخین کی طرف کراہت صوم کی اور کسی نے شافعیہ کی طرح استحباب کی نسبت کی ہے۔

میرے خیال میں یہ اختلاف عصری ہوسکتا ہے جس کی طرف ابن العربیؒ نے عارضہ میں اشارہ کیا ہے۔

"ومن لم يفهم الشريعة لم يفهم هذاالحديث" وصلة الصوم بايام الشوال مكروهة جداً لان الناس قد صاروا يقولون:شيع رمضان۔

مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کا مقصد ایک عام ضابطہ بیان کرنا تھا کہ رمضان کے علاوہ چھ روزے رکھنے سے صوم الدہر کا ثواب مل جاتا ہے لیکن لوگوں نے اس کو متصل ہی سمجھ کر اپنی طرف سے تعیین کردی جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہے حتی کہ بعض نے تو اس کو رمضان کی طرف منسوب کرنا شروع کردیا تھا حالانکہ مطلب یہ تھا کہ "من جاء بالحسنة فله عشر امثالها" (سورۃ انعام) شہر بعشر، وستۃ ایام بشہرین یہ کل تین سو ساٹھ ہوگئے جو عرفی سال کے برابر ہیں۔

فهذاصوم الدهر كان من شوال اوغيره وربما كان من غيره افضل او من اوسطه افضل من اوله، وهذا بين، وهو احوى للشريعة واذهب للبدعة وراى ابن المبارك والشافعي انها من اول الشهر ولست أراه ولو علمت من يصومها اول الشهر وملكت الامر ادبته وشردت به لان اهل الكتاب بمثل هذه الفعلة وامثالها غيروا دينهم وأبدوا رهبانيتهم وثلاثة ايام من كل شهر صحيح وتعيينها لم يصح۔

لہٰذا جن فقہاء نے لوگوں کا غلو محسوس کیا ہوگا تو انہوں نے مکروہ قرار دیا یعنی تعیین کو اور جنہوں نے نفس

(4) النووی علی مسلم ج:۱ص:۳۶۹ "باب استحباب صوم ستۃ من شوال الخ"

حدیث اور فضیلت کو دیکھا تو انہوں نے مستحب قرار دیا اگر چہ مؤطا کی عبارت سے اس ضابطے پر بناء کی نفی ہوتی ہے قال مالک فی المؤطا (5) ''مارایت احداً من اھل العلم یصومھا'' مگر مذکورہ ضابطہ فی نفسہ صحیح ہے اور اہل علم نے بھی شاید اسی قانون کی وجہ سے ترک کردیا ہوگا امام ابو یوسف کا قول بھی اسی کی طرف مشیر ہے چنانچہ رد المحتار (6) میں ہے واختار ابو یوسف التفریق۔

پھر ایک نیکی کے بدلے دس نیکیاں اس امت کی خصوصیت ہے جو شب معراج میں عطا کی گئی ہے جیسے کہ مسلم میں ہے۔

باب ماجاء فی صوم ثلثة من کل شھر

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال عھد الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ ان لاانام الا علی وتر وصوم ثلاثۃ ایام من کل شھر وان اصلی الضحی۔

تشریح:۔

''عھد الی'' یعنی وصیت فرمائی کمافی الصحیحین (1) ''اوصانی خلیلی''۔

'' ثلاثۃ'' ای ثلاثۃ خصال یعنی تین خصلتوں اور باتوں کی وصیت فرمائی ہے کہ میں ان پر عمل کروں یعنی اپنی عادت بناؤں۔

اگر کسی کو رات کے اخیر میں اٹھنے کا یقین ہو تو اس کے لئے افضل تاخیر وتر ہے مگر عدم وثوق کی صورت میں سونے سے پہلے پڑھنا مستحب ہے شیخ نے لمعات میں لکھا ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ

(5) مؤطا امام مالک رحمہ اللہ ج:۱ص:۲۵۶ ''جامع الصیام''

(6) رد المحتار ج:۳ص:۴۲۲ ''مطلب فی صوم الستۃ فی شوال''

باب ماجاء فی صوم ثلاثۃ من کل شھر

(1) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۶۶ ''باب صیام البیض ثلاث عشر اربع عشر الخ''، صحیح مسلم ج:۱ص:۲۵۰ ''باب استحباب صلوۃ الضحی وان اقلھا رکعتان واکملھا ثمان رکعات''

علیہ وسلم کی احادیث یاد فرماتے اس لئے دیر سے سوتے'' وكان يمضي جزء كثير من الليل فيه وذالك افضل '' کیونکہ علم کا مشغلہ (عام) عبادت کے شغل سے افضل ہے کما فی الحاشیۃ۔

''وان اصلي الضحى'' مسند احمد (2) میں ہے ''كل يوم'' بخاری میں ہے ركعتی الضحی (3) اگلی روایت میں ان تین دنوں کی تعیین ہے اس لئے حافظ (4) نے ابو ہریرہ کی حدیث کو بھی اسی پر حمل کیا ہے جبکہ حضرت عائشہ کی اگلی حدیث سے تعمیم معلوم ہوتی ہے یہ سب صورتیں جائز ہیں یعنی شروع سے تین اخیر سے تین اور درمیان میں تین یعنی تیرہ چودہ پندرہ چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک روزہ شروع میں رکھا جائے دوسرا درمیان میں، اور تیسرا اخیر میں۔

تنبیہ: ۔امام ترمذی نے اس حدیث پر حکم نہیں لگایا ہے مگر یہ صحیح ہے واخرجہ الشیخان۔

تنبیہ آخر: ۔حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو فرمایا ہے: سمعت يحى ۔ بسّام یعنی باء کے ساتھ' یہ غلط ہے والصحيح سام من غير ذكر المؤحدة قبل السين' کوکب کے حاشیہ پر ہے فلم يذكر صاحب التقريب والتهذيب والخلاصة احداً اسمه يحى بن بسام لہٰذا یہاں محشی اور صاحب تحفہ سے بھی غلطی ہوئی ہے۔

باب ماجاء فی فضل الصوم

عن ابی هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ربكم يقول كل حسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف والصوم لى وانا اجزى به والصوم جُنّة من النار ولخلوف فم الصائم اطيب عندالله من ريح المسك وان جهل على احدكم جاهل وهو صائم فليقل انى صائم۔

(2) مسند احمد ص ۱۸۵ ج ۳ رقم حدیث ۸۱۱۲ ولفظہ امرنی بركعتی الضحى كل يوم

(3) صحیح بخاری ج اص ۲۶۶ باب صيام البيض ثلث عشر

(4) فتح الباری ج ۴ ص ۲۲۶ باب صيام البيض ثلاث عشرة اربع عشرة وخمس عشرة

رجال:۔

(عمران بن موسی القزاز) بفتح القاف وتشدید الزاء الاولیٰ یہ قز سے ہے ریشم کو کہتے ہیں قزاز ریشم بیچنے والے کو کہتے ہیں کمافی القاموس۔☆

"ان ربکم یقول" یعنی حدیث قدسی ہے۔

"کل حسنة بعشر امثالها" ای تضاعف بعشر امثالها۔

" الی سبعمائة ضعف" بکسر الضاد ای مثل ۔اورسورہ بقرہ(1) کی آیت میں ہے"واللّٰہ یضاعف لمن یشاء واللّٰہ واسع علیم" گویا اخلاص اور تعب کے تفاوت کے مطابق مختلف درجات دیتا ہے۔

"والصوم لی" شیخین (2) کی روایت میں "الاالصوم " ہے۔

کل عمل ابن آدم یضاعف الحسنة بعشر امثالها الی سبعمائة ضعف الاالصوم فانه لی"۔

بظاہر یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اعمال تو سارے اللہ ہی کے لئے ہیں پھر "فانہ لی " کا کیا مطلب یعنی اس تخصیص کی کیا وجہ ہے۔

اس کی توجیہ میں متعدد اقوال ہیں۔

۱۔ اس میں ریاء نہیں ہوتا بخلاف دیگر عبادات کے قالہ ابوعبید۔

۲۔ اس کا ثواب مذکورہ ضابطہ میں شمار نہیں یہ موکول الی اللہ ہے۔

۳۔ روزے سے اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے کیونکہ عدم اکل وشرب صفات باری میں سے ہے۔

۴۔ روزہ کبھی عمل شرک نہیں رہا ہے بخلاف دیگر عبادات کے۔

باب ماجاء فی فضل الصوم

(1) سورہ بقرہ آیت:۲۶۱

(2) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۵۴" باب فضل الصوم" لفظ لمسلم راجع للتفصیل فتح الباری ج:۴ص:۱۰۳" باب فضل الصوم" صحیح مسلم ج:۱ص:۳۶۳" باب فضل الصیام"

۵۔ یہ اضافت تشریف اور تکریم کے لئے ہے جیسے ''ناقۃ اللہ''۔

۶۔ شیخ الہند رحمہ اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ روزہ میں بالکل حظ نفس نہیں بخلاف دیگر کے ان میں کچھ نہ کچھ طبعیت لگتی ہے۔ الی غیر ذالک من الاقوال

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (3) میں پہلے اور دوسرے قول کو ترجیح دی ہے لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ علماء نے لکھا ہے کہ فرائض میں ریاء نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ تو ہیں ہی شعائر میں سے اور یہی وجہ ہے کہ فرض نماز مسجد میں اور باجماعت پڑھنا افضل ہے حتی کہ جتنا مجمع زیادہ ہوگا اتنا ثواب بھی بڑھتا ہے جبکہ نوافل وسنن گھر میں اولی ہیں لہٰذا قول ثانی زیادہ راجح لگتا ہے اس کی تائید میں قرطبی (4) کا یہ قول بھی پیش کیا جاسکتا ہے وہ فرماتے ہیں۔

معناه ان الاعمال قد کشفت مقادير ثوابها للناس وانها تضاعف من عشرة الى سبعمائة الى ماشاء الله الا الصيام فان الله يثيب عليه بغير تقدير ويشهد لهٰذالسياق الرواية الاخرى يعنى رواية المؤطا: كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة ضعف الى ماشاء الله' قال الله الاالصوم فانه لى وانا اجزى به' أى أجازى عليه جزاء كثيراً من غير تعيين لمقداره وهذا كقوله تعالىٰ'' انما يوفى الصابرون اجرهم بغيرحساب" انتهى۔ والصابرون الصائمون فى اكثر الاقوال (تحفة نقلاً عن الفتح)

ابن العربیؒ نے بھی یہ مطلب لیا ہے۔

وان من المراد به ان ثوابه غير مقدر بانه صبر عن الشهوات ويوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فهو صبر"۔

قولہ وانا اجزی بہ بصیغہ معروف بخلاف دوسرے اعمال کے کہ ان کے ثواب میں فرشتے واسطہ

(3) فتح الباری ج:۴ص:۱۰۴ ''باب فضل الصیام''

(4) ایضاً حوالہ بالا

ہونگے بلاشبہ یہ بہت ہی باعث مسرت ہے۔

"والصوم جنة" روزہ ڈھال ہے ابن العربی فرماتے ہیں کہ جہنم شہوات سے محفوو مستور ہے تو جب آدمی روزہ رکھکر اپنی شہوات روکتا ہے تو روزہ اس کے لئے ڈھال بن جاتا ہے۔

حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب آدمی قبر میں رکھا جاتا ہے تو اگر مؤمن ہو تو نماز اسکے سر کے پاس ہوتی ہے زکوٰۃ دائیں، روزہ بائیں اور فعل معروف پیروں کی طرف ہوتا ہے۔

ان العبد اذا وضع فی قبره فاذا كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه والزكوٰة عن يمينه والصوم عن شماله وفعل المعروف من قبل رجليه"۔ رواہ ابن حبان کذا فی المعارف

چونکہ دفاع کا سامان سپر وغیرہ بائیں ہاتھ میں ہوتا ہے اس لئے اسے ڈھال قرار دیا۔

"ولخلوف فم الصائم" الخ خلوف جلوس کے وزن پر ہے اور یہی اصح ہے بعض نے رسول کے وزن پر یعنی بفتح اللام نقل کیا ہے اس کی وضاحت پہلے گذر چکی ہے۔

"وان جهل علی احدکم جاهل" جہل یہاں مقابل علم نہیں بلکہ مقابل حلم ہے یعنی اگر بے وقوف تم سے الجھنے لگے اور لڑ پڑے۔

"وهو صائم فليقل انی صائم" اس کے مطلب میں تین صورتین بیان کی گئی ہیں ایک ظاہری معنی کہ زبان سے کہدے کہ میں روزہ دار ہوں تو وہ شخص دفع ہو جائے گا یا اپنے دل میں اس کا استحضار کرے کہ اگر یہ شخص بدکلامی کر رہا ہے تو میں کیوں کروں کیوں کہ میں تو روزہ دار ہوں تیسری صورت یہ ہے کہ اگر فرض روزہ ہے تو صاف طور پر بتا دے اور اگر نفل ہے تو دل میں سوچے۔

اگلی روایت میں ہے "فی الجنة باب يدعی الريان يدعی له الصائمون"۔ يدعی اول بمعنی یسمی ہے ریان بفتح الراء وتشدید الیاء ہے ری سے اسم علم ہے۔ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ ری تو پیاس بجھانے کے لئے استعمال ہوتا ہے مگر یہاں بھوک مارنے کے لئے بھی مستعمل کیا گیا ہے کیونکہ وہ اس کے ساتھ لازم ہے حافظ (5) فرماتے ہیں کہ اگر فقط پیاس بجھانے پر دلالت مراد ہو تو تخصیص کی وجہ یہ ہوگی کہ پیاس بہ نسبت بھوک

(5) فتح الباری ج ۴ ص ۱۱۱ "باب الریان للصائمین"

کے صائمین کے لئے زیادہ دشوار ہوتی ہے بہر حال وجہ تسمیہ بالریان ظاہر ہے لہذا جنتیوں کا مشروبات پینا التذاذ کے لئے ہوگا جیسے دنیا میں بہت سی چیزیں محض تلذذ کے لئے کھائی اور پی جاتی ہیں۔

تیسری روایت میں ہے۔

للصائم فرحتان فرحة حين يفطر وفرحة حين يلقى ربه"۔

فرح عند اللقاء تو ظاہر ہے کہ جب ثواب دیکھے گا تو بہت خوش ہوگا عند الافطار فرح کا ایک مطلب یہ ہے کہ جو موانع طبع تھے وہ ختم ہو گئے اور کھانا پینا آزادانہ مل گیا کماقال عليه الصلوٰة والسلام "ذهب الظمأ وابتلت العروق "الخ دوسرا مطلب یہ ہے کہ روزہ مکمل ہوا اور عبادت محفوظ ہوگئی۔

باب ماجاء فى صوم الدهر

عن ابى قتادة قال قيل يارسول الله كيف بمن صام الدهر؟ قال لاصام ولاافطر اولم يصم ولم يفطر۔

تشریح:۔

اس باب میں چند باتیں قابل ذکر ہیں۔ (۱) صوم الدہر کیا ہے؟ (۲) صوم الدہر کا حکم (۳) صوم الدہر، صوم داؤدی، صوم وصال اور سرد الصوم سب ایک ہیں یا الگ الگ؟ (۴) افضل ترین کونسا ہے؟

(۱) پہلی بات میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ صوم الدہر کی مجموعی طور پر دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ تحقیقی ۲۔ تنزیلی بالفاظ دیگر حقیقی اور حکمی، حکمی یا تنزیلی کا تحقق مختلف صورتوں میں ہوتا ہے مثلاً پیچھے باب ماجاء فی صوم ثلاثۃ من کل شہر میں ابوذر کی حدیث میں ہے۔

من صام من كل شهر ثلثة ايام فذالك صيام الدهر۔

اس سے سابقہ باب میں ہے۔

من صام رمضان ثم اتبعه بست من شوال فذالك صيام الدهر۔

باب ماجاء فی صوم الاربعاء والخمیس میں ہے۔

" صم رمضان والذی یلیه و کل اربعاء و خمیس فاذا انت قد صمت الدهر وافطرت"۔

ابوداؤد (1) کی ایک لمبی حدیث میں ہے۔

ثلث من کل شهر ورمضان الی رمضان فهذا صیام الدهر کله (باب فی صوم الدهر) الی غیر ذالك من الاحادیث وهو کماتری مرغوب الیه۔

اس قسم میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ سب کے نزدیک جائز بلکہ مستحب ہے۔

تحقیقی کی ایک قسم یہ ہے کہ سال بھر روزہ رکھے ایام تشریق اور عیدین میں بھی فطر نہ کرے یہ بالاتفاق ممنوع ہے کیونکہ اس میں وہ ایام بھی آ گئے جن میں روزہ منع ہے یعنی ایام خمسہ دوسری صورت یہ ہے کہ ان پانچ دنوں کے علاوہ پورے سال رکھے اس طرح احادیث میں بظاہر جو تعارض سا معلوم ہوتا تھا وہ ختم ہوگیا کیونکہ ترغیب کی احادیث میں تنزیلی قسم مراد ہے اور منع کی روایات میں تحقیقی۔

تحقیقی کی اول قسم بالاتفاق منع ہے جبکہ قسم ثانی میں اختلاف ہے ترمذی کی حدیث میں اسی تحقیقی صیام الدہر کے بارے میں سوال ہے مگر کس قسم کی بابت ہے اس میں دونوں قول ہیں جو لوگ دونوں قسموں کو مکروہ وممنوع کہتے ہیں ان کے نزدیک یہ ثانی کے بارے میں سوال تھا لہٰذا جب ثانی منع تو اول بطریق اولی منع ہے۔ اور جن کے نزدیک تحقیقی کی قسم ثانی جائز ہے وہ اس حدیث کو سوال عن الاول پر محمول کرتے ہیں۔

(۲) دوسری بات یعنی صوم الدہر کا حکم، جیسے ابھی ابھی عرض کیا جا چکا کہ یہ اختلاف تحقیقی کی قسم ثانی میں ہے یعنی ایام خمسہ، عیدین اور ایام تشریق کے علاوہ باقی کل ایام عام میں روزوں کی کیا حیثیت ہے؟

امام نووی شرح مسلم (2) میں تحریر فرماتے ہیں۔

واختلف العلماء فیه فذهب اهل الظاهر الی منع صیام الدهر لظواهر هذه

باب ماجاء فی صوم الدهر

(1) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۶ "باب فی صوم الدہر"

(2) النووی علی مسلم ج:۱ص:۳۶۵ "باب النہی عن صوم الدہر لمن تضرر بہ"

الاحادیث' قال القاضی وغیرہ: وذهب جماهير العلماء الى جوازه اذا لم يصم الايام المنهى عنها وهى العيدان والتشريق' ومذهب الشافعي واصحابه ان سرد الصيام اذاافطرالعيدوالتشريق لاكراهة فيه بل هو مستحب بشرط ان لايلحقه به ضرر ولايفوت حقاً فان تضرر او فوت حقًا فمكروه۔

حنفیہ کی عام کتب میں اس کو مکروہ کہا ہے تاہم درمختار(3) میں تنزیہی کی تصریح ہے امام احمد رحمہ اللہ سے دونوں روایتیں ہیں جبکہ ابن حزم نے اس کو حرام کہا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ ممانعت کی علت ایام خمسہ میں صوم اور ضرر کو شرط قرار دیتے ہیں جبکہ حنفیہ کے نزدیک ایام خمسہ اس حدیث سے پہلے ہی خارج ہیں لہٰذا کراہیت کی علت حقوق کی تلفی ہے کما فی الحدیث۔

" ان لنفسك عليك حقاً ولعينك عليك حقاً ولزوجك عليك حقاً او كماقال عليه السلام"۔

امام شافعی رحمہ اللہ وغیرہ کا استدلال حمزہ بن عمرو کی حدیث سے ہے جو صحیحین (4) میں مروی ہے۔

انه قال يارسول الله انى اسرد الصوم افاصوم فى السفر فقال ان شئت فصم (لفظه لمسلم)

طریق استدلال یہ ہے کہ اگر صوم الدہر مکروہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت نہ فرماتے خصوصاً سفر میں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صوم الدہر الگ شے ہے اور سرد الصوم دیگر چیز ہے کما سیاتی لہٰذا آپ کے مدعیٰ پر یہ حدیث منطبق نہ ہوئی۔

حنفیہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے کہ لا صام ولا افطر اگر اس کو خبر بمعنی نہی قرار دیا جائے تو

---

(3) درمختار ج:۳ص:۳۳۷ کتاب الصوم

(4) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۶۰ لفظہ لمسلم "باب الصوم فی السفر والافطار" صحیح مسلم ج:۱ص:۳۵۷ "باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان الخ"

پھر تو ممانعت صریح ہے اور اگر خبر بمعنی الاخبار ہی ہو تو یا مطلب یہ ہے کہ افطار اس لئے نہیں کیا کہ کل یا اکثر سال روزہ ہی رکھا اور صوم اس لئے نہیں کہ خلاف سنت ہونے کی بناء پر ثواب نہیں ملا لہٰذا روزے کالعدم ہو گئے یا مطلب یہ ہے کہ اس طرح تو وہ روزہ اس کی عادت بن جائے گی اور عبادت وہ ہوتی ہے جو طبعیت اور عادت کے منافی ہوتا کہ نفس کو ناگواری پر دبایا جائے اور اس طرح تو وہ شخص ایسا ہوا جیسا کہ کسی شخص نے ایک ہی وقت کھانے کی عادت ڈالی ہو۔

(۳) تیسری بات یعنی صوم الدہر، صوم داؤدی وغیرہ میں فرق، حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ فتاوی ہندیہ میں ہے "ان صوم الدهر وصوم الوصال واحد وهذا غلط" پھر مزید لکھتے ہیں کہ اس فتاوی میں کراہیت واباحت کا باب ضعیف احادیث سے بھرا ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ روایات مولوی بدرالدین لاہوری کی کتاب "مطالب المؤمنین" سے ماخوذ ہیں اور وہ غیر معتمد علیہ شخص تھے۔

پھر خود فرق بیان فرمایا ہے کہ صوم الدہر یہ ہے کہ پانچ دنوں کے علاوہ سال بھر روزے رکھے جائیں اور ہر روز غروب کے وقت روزہ کھولا جائے جبکہ صوم وصال میں عندالغروب روزہ نہیں کھولا جاتا ہے پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک منہی عنہ ہے جس میں رات کو کچھ نہ کھایا پیا جائے بلکہ دن کی طرح امساک کو دوسرے روزے سے ملایا جائے دوسری قسم یہ ہے کہ سحری تک وصال صوم کیا جائے ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ قسم مستحب ہے۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کی کتب میں اگرچہ اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے مگر عندالاحناف یہ جائز ہی ہونا چاہئے کیونکہ اس کا ثبوت صحیحین (5) سے ملتا ہے "لاتواصلوا فایکم اراد ان یواصل فلیواصل حتی السحر" خلاصہ یہ ہوا کہ وصال میں سال بھر روزے رکھنا ضروری نہیں بلکہ دو روزوں کے ملانے کو وصال کہتے ہیں خواہ سال بھر ہو یا نہ ہوں۔ جبکہ سرد الصوم چند پے درپے روزے رکھنے سے عبارت ہے مثلاً ہفتہ عشرہ یا کم وبیش جیسے کہ اگلے باب میں حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے اور اسی باب میں صوم داؤد علیہ السلام کا بھی ذکر ہے افضل الصوم صوم اخی داؤد كان يصوم يوماً ويفطر يوماً۔

(۴) چوتھی بات یعنی افضل کونسا ہے؟ معارف میں ہے قال الشیخ "ان صيام داؤد افضل من

---

(5) صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۶۴ "باب الوصال الی السحر"

صیام الدهر' والوعد علیه اعظم'' جبکہ بعض نے صوم الدہر کو افضل قرار دیا ہے کیونکہ اس میں عمل زیادہ ہے اور کثرت عمل کثرت ثواب کو مستلزم ہے یہ امام غزالی کی رائے ہے حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ چونکہ صوم داؤد کی فضیلت پر صریح حدیث موجود ہے اس لئے یہی افضل ہے اس سے حق تلفی بھی نہیں ہوتی اور اشد الصیام بھی ہے کما قال الترمذی۔

تنبیہ:۔ حافظ نے نسائی (6) اور احمد (7) وغیرہ کے حوالے سے ایک حدیث کی تخریج کی ہے۔

" من صام الدهر ضيقت عليه جهنم 'وعقد بيده"۔

یعنی حضور علیہ السلام نے مٹھی بند کر دی اس حدیث کا کیا مطلب ہے اور یہ کن روزوں کے بارے میں ہے؟

تو اس کے مطلب میں مجموعی طور پر دو قول ہیں ایک یہ کہ اس میں وعید ہے دوسرا یہ کہ اس میں وعد ہے ظاہر سے تو وعید ہی معلوم ہوتی ہے مگر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ عربیت کا مزاج سمجھنے والے جانتے ہیں کہ اس میں بڑی خوشخبری ہے اور اس کا بے غبار مطلب یہ ہے کہ صوم الدہر رکھنے والے کے لئے جہنم میں گنجائش ختم کر دی جاتی ہے یعنی وہ اس میں داخل نہیں ہوگا اس کی تائید ایک دوسری حدیث (8) سے ہوتی ہے۔

" تقول النار للمؤمن يوم القيامة جز يامؤمن فقد اطفأ نورك لهبى"۔

یعنی جلدی گذر جاؤ کہ تیری وجہ سے میری آگ [illegible] ہے۔ (معارف بحوالہ طبرانی وبیہقی وغیرہ)

اس کا مصداق صوم الدہر تحقیقی اول تو بالاتفاق نہیں بلکہ یا تنزیلی ہے یا پھر صوم داؤد ہے۔

(6) سنن النسائی لم اجدہ۔ رواہ ابن ابی شیبہ فی مصنفہ ص:۷۸ ج:۳ ''من کرہ صوم الدہر'' کتاب الصیام

(7) مسند احمد ص:۱۶۸ ج:۷ رقم الحدیث ۱۹۷۳۳ ولفظہ: ضیقت علیہ جہنم ہکذا وقبض کفہ

(8) معجم الکبیر للطبرانی ج:۲۲ ص:۲۵۹ رقم حدیث:۶۶۸

باب ماجاء فی سرد الصوم

عن عبداللّٰہ بن شقیق قال سئلت عن عائشة عن صیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت: کان یصوم حتی نقول قد صام ویفطر حتی نقول قد افطر وماصام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شھراً کاملاً الا رمضان۔

تشریح:۔

''سرد الصوم '' پے در پے روزے رکھنا جیسے سرد الکلام لگا تار بولنے کو کہتے ہیں نصر اور ضرب دونوں بابوں سے آتا ہے امام ترمذی کے صنیع سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صوم الدہر اور سرد الصوم دونوں الگ الگ ہیں۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام کبھی اس طرح مسلسل روزے رکھتے کہ ہمیں یہی محسوس ہوتا کہ اب تو رکھتے ہی رہیں گے اور کبھی اس طرح تسلسل سے افطار فرماتے کہ ہم سمجھنے لگتے کہ اب افطار ہی جاری رکھیں گے اور سوائے رمضان کے کسی مہینے کے سارے ایام میں روزے نہیں رکھے ہیں یہ شائد خوف وجوب کی وجہ سے ہوگا۔

یہی مقصد حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے پہلے حصے کا ہے اس کے دوسرے حصے میں ہے۔

"فکنت لاتشاء ان تراہ من اللیل مصلیاً الارایتہ مصلیاً ولانائماً الارایتہ نائماً"۔

اسکا مطلب یہ نہیں کہ بیک وقت حضور علیہ السلام ان دونوں حالتوں میں ہوتے بلکہ مقصد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ ساری رات سوتے اور نہ ہی پوری رات نماز پڑھتے بلکہ کسی وقت آرام فرماتے اور کسی وقت نماز پڑھتے اس طرح دیکھنے والے کو دونوں حالتوں کے دیکھنے کا موقعہ مل سکتا تھا۔

اس باب میں تیسری روایت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

"قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل الصوم صوم اخی داؤد کان یصوم یوماً ویفطر یوماً"۔

یہ فضیلت بعض اعتبار سے ہے اور بعض وجوہ سے حضور علیہ السلام کا صوم افضل ہے۔

"و لا یفر اذالاقی" اور نسائی (1) کی ایک روایت میں یہ اضافہ بھی ہے "و اذا وعد لم یخلف" دونوں میں ربط اس طرح ہے کہ عمل شروع کرنا بمنزلہ وعدہ کے ہے اسے ترک کرنا وعدہ خلافی کے مترادف ہوگا چونکہ وہ وعدے کے پابند تھے اسلئے اپنی اس ترتیب صیام پر کاربند رہے جبکہ اوپر مذکورہ جملے میں دو باتوں کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے ایک حکمت کی طرف کہ اللہ نے بندے کو صرف روزے کا حکم نہیں دیا ہے بلکہ اس کے ساتھ دیگر احکامات بھی ہیں جیسے جہاد کرنا وغیرہ لہٰذا ساری قوت وتوانائی روزوں پر صرف کرنے سے دیگر اعمال میں کوتاہی آئے گی جبکہ صوم داؤدی میں یہ اندیشہ نہیں ہے۔

دوسرا اشارہ باہمی ربط کی طرف ہے یہ اشارہ ایک تمہید پر مبنی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سن بلوغت پر انسان کے اندر کچھ قوتیں متحرک ہوجاتی ہیں جو شرعی وعقلی اعتبار سے انسان کی دشمن ہیں ان قوی کو شہوات اور نفس سے تعبیر کرسکتے ہیں اس مرحلے پر آدمی کو مکلّف بنا کر ان سے مقابلہ کرنے کو کہا جاتا ہے جو دراصل یہ پیغام ہوتا ہے کہ جس طرح خارجی دشمنوں سے بچنا لازمی ہے اور ان کے مقابلہ کے لئے آدمی کچھ کرتا ہے اور ہر وقت چوکنا رہتا ہے اسی طرح باطنی دشمن سے بھی ہوشیار رہنا چاہئے بالفاظ دیگر باطل کے آگے جھکنا نہیں چاہئے مگر اس پیغام کو ہر کس وناکس نہیں سمجھتا ہے انبیاء علیہم السلام اور ان کے پیروکار اس فلسفہ سے بخوبی آگاہ ہوتے ہیں لہٰذا جو آدمی اندرون محاذ پر طاقتور ہوتا ہے وہ بیرون محاذ پر بھی غالب رہتا ہے وبالعکس چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس کا واضح نمونہ اور مثال ہیں اس حدیث میں یہ بتانا مقصود ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام دونوں محازوں کے فاتح تھے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی سرد الصوم

(1) سنن النسائی ج:۱ص:۳۲۵ "باب صوم یوم وافطار یوم"

باب ماجاء فی کراھیة الصوم یوم الفطر ویوم النحر

عن ابی سعید الخدری قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن صیامین صیام یوم الاضحی ویوم الفطر۔

تشریح:۔

اگلی روایت میں اس کی وجہ مذکور ہے کہ عیدالفطر کا دن رمضان کے امساک کی عادت ختم کرنے، روزہ توڑنے اور اس کا تاثر ختم کرنے کے لئے ہے اور عیدالبقر (وایام تشریق) قربانی کا گوشت کھانے کے لئے ہیں جو من جانب اللہ مؤمنین کے لئے ضیافت ہے اس امت پر رحمت خاصہ کی وجہ سے یہ ضیافت کچے گوشت کی شکل میں ہے ورنہ اگر تیار کھانا آتا اور پھر لوگ اس میں بنی اسرائیل کی طرح کہتے کہ ہمیں یہ نہیں چاہئے تو اس پر عتاب یا عذاب کا اندیشہ تھا لہٰذا اپنی مرضی سے جو جس طرح چاہے پکا کر کھالے پھر یہ ضیافت قبول کرنا لازمی قرار دی گئی جو اللہ کی طرف سے ایک اور انعام ہے۔

پھر حنفیہ کی اصطلاح میں ان ایام خمسہ میں روزہ رکھنا مکروہ تحریمی کہلاتا ہے جو قریب الی الحرام ہے بلکہ امام محمدؒ نے اسے حرام ہی کہا ہے دیگر ائمہ کے یہاں عیدین میں حرام ہے اور ایام تشریق میں تفصیل ہے کما سیاتی فی الباب الآتی ان شاء اللہ تعالی۔ اگر کسی نے ان دنوں میں روزہ شروع کردیا اور پھر توڑ دیا تو اس کی قضاء نہیں الا یہ کہ وہ نذر ہو تو عندنا اس کی قضاء ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضا ہی نہیں۔

پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان ایام میں نذر متحقق نہیں ہوگی ہمارے نزدیک متحقق ہوجائے گی مگر اس دن نہ رکھے بلکہ اس کی قضا کرے اگر اس نے رکھ لیا تو ذمہ فارغ ہوجائے گا لیکن اس نے حرام کا ارتکاب کرلیا یہ مسئلہ اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے کہ آیا نہی صحت کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے یا نہیں؟ فیلطلب ہناک۔ البتہ ابن العربی رحمہ اللہ نے عراقیوں کے حوالے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول مطلقاً عدم جواز صوم کا نقل کیا ہے۔ (عارضہ)

اس کو ابن ہمام نے لیا ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة صوم ایام التشریق

عن عقبة بن عامر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم عرفة ویوم النحر وایام التشریق عیدنا اهل الاسلام وهی ایام اکل وشرب۔

تشریح:۔

''یوم عرفة'' ذوالحجہ کی نوتاریخ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ اس دن حجاج عرفات جاتے ہیں ابن عبدالبر نے تمہید میں لکھا ہے کہ اس روایت کے علاوہ کسی حدیث میں یوم عرفہ کا اضافہ نہیں ہے اس حدیث کی توجیہ یہ ہے کہ یہ فرمان حجاج کے لئے ہے اوران کے لئے اس دن افطار افضل ومستحب ہے بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ عرفہ حجاج کے لئے بمنزلہ عید ہے کیونکہ سب حاجی یہاں جمع ہوجاتے ہیں اور بڑی رونق ہوتی اسی بناء پراس حدیث کے اخیر میں اس پر عید کا اطلاق کیا گیا ہے۔

"وایام التشریق" یوم النحر کے بعد تین دن گیارہ، بارہ اور تیرہ کو ایام تشریق کہتے ہیں چونکہ حجاج منی میں قربانی کے گوشت کے پارچے اور ٹکڑے بنا کر دھوپ میں پھیلا کر خشک کرتے تھے اس لئے اس کو ایام تشریق کہا جانے لگا ای'' تشریق اللحم '' بعض کہتے ہیں کہ یہ شرق سے ہے یعنی سورج نکلنا چونکہ قربانی کے جانور اسی وقت ذبح کیے جاتے ہیں اس لئے مذکورہ نام رکھا۔

"عیدنا" بنابر خبریت مرفوع ہے'' اهل الاسلام '' بنابراختصاص منصوب ہے۔

عندالحنفیہ ایام التشریق میں وہی تفصیل ہے جو سابقہ باب میں عیدین کے متعلق گذرگئی اس میں قارن اور متمتع کا کوئی استثناء نہیں ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا ایک قول ہے جو عندالشافعیہ مفتی بہ ہے چنانچہ امام نووی شرح مسلم (1) میں اس حدیث کے بعد لکھتے ہیں۔

باب ماجاء فی کراهیة صوم ایام التشریق

(1) النووی علی صحیح مسلم ص: ۳۶۰ ج: ۱ ''باب تحریم صوم ایام التشریق الخ'' کتاب الصوم

فيه دليل لمن قال لايصح صومها بحال وهو اظهر القولين في مذهب الشافعي وبه قال ابو حنيفة وابن المنذر وغيرهما وقال جماعة من العلماء يجوز صيامها لكل احد تطوعاً وغيره حكاه ابن المنذر عن الزبير بن العوام وابن عمروابن سيرين' وقال الاوزاعي واسحق والشافعي في احد قوليه يجوز صومها للمتمتع اذالم يجد الهدى ولايجوز لغيره۔

یہ تین اقوال مشہور ہیں یعنی مطلقاً منع' مطلقاً جواز اور قارن و متمتع کے لیے جواز دیگر کے لئے ممنوع ورنہ عینی (2) نے اس میں نو اقوال ذکر کئے ہیں امام احمد رحمہ اللہ کا قول بھی جواز للمتمتع کا ہے۔

حنفیہ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں ان ایام کے روزوں سے منع کر دیا گیا ہے مثلاً باب کی روایت اور باقی وہ تمام احادیث جن کی طرف امام ترمذی نے وفی الباب عن علی وسعد وابی ہریرۃ الخ میں اشارہ کیا ہے یہ بالترتیب نسائی (3) مسند احمد (4) سنن دارقطنی (5) وغیرہ میں ہے حضرت نبیشہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم (6) میں ہے "ایام التشريق ايام اكل وشرب" ان احادیث میں کوئی قید اور تخصیص نہیں ہے لہٰذا اپنے عموم پر جاری ہوں گی۔

امام مالکؒ اور ایک قول کے مطابق امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال بخاری کی روایت عن عائشۃ وابن عمر سے ہے۔

قال: لم يرخص في ايام التشريق ان يصمن الا لمن لم يجد الهدى" (7)

---

(2) دیکھئے عمدۃ القاری ص:۱۱۳ ج:۱۱ "باب صيام ايام التشريق" كتاب الصيام

(3) سنن نسائی ص:۴۳ ج:۲ "النهى عن صوم يوم عرفة" كتاب مناسك الحج عن عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق عيدنا اهل الاسلام وهى ايام اكل وشرب۔۱۲

(4) مسند احمد ص:۳۵۹ ج:۱ رقم حدیث:۱۴۵۶

(5) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت دیکھئے مسند بزار ص:۴۰۹ ج:۱ رقم حدیث:۶۸۲ "باب ما نهى عن صومه" مكتبه مؤسسة الكتب الثقافية" (6) صحیح مسلم ص:۳۶۰ ج:۱ "باب تحريم صوم ايام التشريق الخ"

(7) صحیح بخاری ص:۲۶۸ ج:۱ "باب صيام ايام التشريق" كتاب الصيام

اس کی وضاحت یہ ہے کہ قارن ومتمتع اگر حج سے پہلے تین دن روزے نہ رکھ سکا تو ان دنوں میں رکھ لے ہمارے حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یوم النحر سے پہلے روزوں سے قاصر یا غافل رہا تو اب ہدی متعین ہو جانے کی روزوں کی گنجائش احادیث منع کی وجہ سے ختم ہو جائے گی۔

ان کی مستدل احادیث کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ یہ موقوف ہیں مرفوع کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہیں اور شوکانی کا یہ کہنا کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے بلا دلیل ہے۔امام طحاوی (8) متعدد احادیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قالوا: فلما ثبت بهذه الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهى عن صيام ايام التشريق وكان نهيه' عن ذالك بمنى والحاج مقيمون بها وفيهم المتمتعون والقارنون 'ولم يستثن منهم متمتعاً ولاقارناً دخل المتمتعون والقارنون فى ذالك النهى ايضاً۔

مؤطا محمد (9) میں ہے۔

لاينبغى ان يصام ايام التشريق لمتعة ولالغيرها لماجاء ت من النهى عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو قول ابى حنيفة والعامة من قبلنا۔

(8) شرح معانی الآ ثار ص: ۴۵۲ ج: ۱ "باب المتمتع الذی لایجد ہدیاً ولا یصوم فی العشر" کتاب مناسک الحج

(9) مؤ طا امام محمد ص: ۱۹۰ و ۱۹۱ "باب الایام التی یکرہ فیہا الصوم" ابواب الصیام

باب ماجاء فی کراهیة الحجامة للصائم

عن رافع بن خدیج عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال افطر الحاجم والمحجوم۔

رجال:۔

(ابراہیم بن عبداللہ بن قارظ) بقاف وظاء، تقریب میں ہے وقیل هو عبداللّٰه بن ابراهیم بن قارظ ووهم من زعم انهما اثنان۔(1) صدوق من الثالثۃ، سند پر مزید بحث آگے چل کر آئے گی۔☆

تشریح:۔

"حاجم" پچھنے لگانے والا، محجوم پچھنے لگوانے والا۔

روزہ دار کے لئے پچھنے لگانے اور لگوانے میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے (2) مجموعی طور پر اس بارے میں تین اقوال ہیں جیسے کہ حاشیہ میں بحوالہ طیبی نقل کیا گیا ہے۔

پہلا قول امام احمد واسحٰق کا ہے کہ حجامۃ دونوں کے لئے مفطر ہے کما نقلہ الترمذی ایضاً۔

دوسرا قول مسروق، حسن بصری، اور ابن سیرین کا ہے کہ صائم کے لئے حجامت مکروہ ہے مفسد صوم نہیں ہے۔

جمہور کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے یہ مالکیہ حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب ہے امام شافعی رحمہ اللہ جب تک بغداد میں تھے تو قول ثانی کی طرف مائل تھے باب ثانی کی حدیث کے ثبوت میں تردد کی وجہ سے مگر مصر جانے کے بعد انہوں نے قول اخیر کو اختیار کر کے اس پر جزم کیا اور وہ تردد ختم ہو گیا کما بینہ الترمذی اشارۃً۔

جمہور کا استدلال اگلے باب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة الحجامة للصائم

(1) دیکھئے تہذیب التہذیب ص:۱۳۴ ج:۱

(2) تفصیل مذاہب کے لئے رجوع فرمایئے نیل الاوطار ص:۲۰۱ ج:۴ "باب ماجاء فی الحجامۃ"

احتجم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وھو محرم صائم۔

”وان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم احتجم وھو صائم“ اس پر مزید بحث اگلے باب میں آئے گی۔

فریق اول وثانی کا استدلال باب کی حدیث سے ہے پہلا فریق اس کو ظاہر پر محمول کر کے حجامت کو مفسد قرار دیتا ہے اور دوسرا فریق اس کو تشدید پر حمل کرتا ہے کہ اس سے روزے کا ثواب گھٹنے کی وجہ سے گویا روزہ فاسد ہو گیا۔

جمہور کی جانب سے اس دلیل کے پانچ جوابات ہیں۔

ا...... پہلا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں سنداً اضطراب ہے اور محدثین کی ایک جماعت نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اگر چہ امام ترمذی نے امام احمد رحمہ اللہ کا قول نقل کر کے اس پر صحت کا حکم لگایا ہے ''وذکر عن احمد بن حنبل انہ قال اصح شئ فی ھذالباب حدیث رافع بن خدیج ''نیز'' وذکر عن علی بن عبداللّٰہ ھو المدینی شیخ البخاری انہ قال ''الخ اس کلام کا مقصد اس حدیث میں اضطراب کو دفع کرنا ہے لیکن صاحب تحفہ نے فتح کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

لکن عارض احمد یحیی بن معین فی ھذا فقال: حدیث رافع اضعفھا، وقال البخاری، ھو غیر محفوظ وقال ابن ابی حاتم عن ابیہ: ھو عندی باطل (3)

امام ترمذی فرماتے ہیں میں نے اس حدیث کے بارے میں اسحٰق بن منصور سے پوچھا تو انہوں نے عبدالرزاق کی وساطت سے بیان کرنے سے انکار کر دیا فابی ان یحدثنی بہ عن عبدالرزاق وقال ھو علتہ، قلت وما علتہ یعنی جب میں نے ان سے پوچھا کہ اس میں کیا غلطی ہے۔

قال: روی ھشام الدستوائی عن یحیی بن ابی کثیر بھذالاسناد حدیث: مھر البغی خبیث، وروی عن یحیی عن ابی قلابۃ ان أباأسماء حدثہ ان ثوبان اخبرہ بہ فھذاھو المحفوظ عن یحیی فکانہ دخل لمعمر حدیث فی حدیث“۔ انتھی

(3) فتح الباری ص ۱۷۵ ج ۴ ”باب الحجامۃ والقئ للصائم“ کتاب الصوم

اس کا خلاصہ ومطلب یہ ہے کہ یحیی بن ابی کثیر کے شاگرد معمر سے اس حدیث کے متن میں غلطی ہوئی ہے کیونکہ یحیی سے ہشام نے اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ روایت کئے ہیں "مهر البغی خبيث" اور یحیی عن ابی قلابۃ الخ کی ایک دوسری سند میں بھی "مهر البغی خبيث" کے الفاظ ہیں اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ اس میں معمر سے خطا ہوئی ہے تاہم حاکم (4) ابن حبان اور ابن خزیمہ نے دونوں حدیثوں کو صحیح کہا ہے ابوداؤد (5) کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

۲...... دوسرا جواب یہ ہے کہ مراد اس سے قریب الفطر ہے جیسے ایک آدمی ہلاکت کے قریب ہو یا خود کو ہلاکت کے لئے پیش کردے تو کہا جاتا ہے ہلک فلان جیسے کہ طیبی اور بغوی نے کہا ہے۔

" معنی قول افطر الحاجم والمحجوم "ای تعرضا للافطار کمایقال هلك فلان اذاتعرض الهلاك ۔

کیونکہ اس عمل سے حاجم کے حلق میں خون جاسکتا ہے اور محجوم ضعف کی وجہ سے امساک کی تاب نہ لاکر افطار کرسکتا ہے۔

۳...... تیسرا جواب امام طحاوی (6) نے دیا ہے کہ یہ ارشاد بطور تشریع اور قانون کلی کے نہیں بلکہ یہ ایک واقعہ حال ہے کہ حضور ﷺ نے حاجم اور محجوم کو غیبت کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا افطر الحاجم والمحجوم اس کی بنیاد غیبت تھی لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔

۴...... چوتھا جواب حضرت شاہ صاحب نے دیا ہے کہ اس کا تعلق احکام دنیا سے نہیں بلکہ امور آخرت سے ہے یعنی اس آدمی کے روزہ میں نقص داخل ہوگیا (اور ثواب کم ہوگیا) اور ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی حدیث میں احکام آخرت بیان کئے گئے ہوں جیسے کلب حمار اور عورت کا نمازی کے آگے گذرنے کو قاطع صلوٰۃ قرار دیا ہے تو جس طرح اس کا تعلق حکم دنیا سے نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کے گذرنے سے نمازی اور رب تعالیٰ کے درمیان

---

(4) مستدرک للحاکم ص: ۴۲۹ ج: ۱ "باب الرخصة الحجامة للصائم" کتاب الصوم

(5) دیکھئے ابوداؤد ص: ۳۲۹ و ۳۳۰ ج: ۱ "فی الصائم یحتجم" کتاب الصوم

(6) شرح معانی الآثار ص: ۲۷۸ ج: ۱ "باب الصائم یحتجم" کتاب الصیام

وصلہ ٹوٹ جاتا ہے ٹھیک اسی طرح مطلب اس حدیث کا ہے۔

۵...... پانچواں جواب جو زیادہ مشہور ہے یہ ہے کہ مذکورہ حدیث منسوخ ہے ابن حزم فرماتے ہیں کہ ''افطر الحاجم والمحجوم'' والی حدیث صحیح تو ہے لیکن ابوسعید کی حدیث میں ہے کہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کے لئے حجامت کی اجازت دی ہے۔

واسناده صحيح فوجب الاخذ به لان الرخصة انما تكون بعد العزيمة فدل على نسخ الفطر بالحجامة سواء كان حاجماً او محجوماً۔

ابن حجر نے فتح الباری (7) میں ابن حزم کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان کا اشارہ نسائی (8) وابن خزیمہ اور دار قطنی (9) کی روایت کی طرف ہے جس کے رجال ثقات ہیں لیکن اس کے رفع اور وقف میں اختلاف ہے خود حافظ کا میلان عدم نسخ کی طرف ہے انہوں نے جواب نمبر دو کی طرف جھکاؤ کیا ہے یعنی یہ نہی کمزور شخص کے لئے ہے گویا یہ ممانعت شفقۃً ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء من الرخصة فی ذالک

عن ابن عباس قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم صائم۔ اى احتجم فى حال اجتماع الصوم مع الاحرام۔

تشریح:۔

یہ روایت حنابلہ کے خلاف جمہور کی حجت ہے کہ حجامت مفطر صوم نہیں اور سابقہ باب کی روایت سے کوئی تعارض نہیں کیونکہ وہ یا منسوخ ہے یا پھر اس کا وہ مطلب لیا جائے گا جو متعدد اجوبہ کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔

(7) فتح الباری ص: ۱۷۸ ج: ۴ ''باب الحجامۃ والقئ للصائم''

(8) ایضاً سنن الکبریٰ للبیہقی ص: ۲۶۴ ج: ۴ ''باب الصائم یحتجم لا یبطل صومہ'' کتاب الصیام

(9) دار قطنی ص: ۱۶۲ ج: ۲ رقم حدیث: ۲۲۴۰ ''باب القبلۃ للصائم''

حنابلہ کی طرف سے اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں۔

پہلا یہ کہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پچھنے لگوانے کا ذکر حالت صوم واحرام دونوں میں کیا گیا ہے پس اگر مراد صوم رمضان ہو تو اس کی نفی دیگر صحیح روایات سے ثابت ہے کیونکہ رمضان میں حضور علیہ السلام کا بجانب مکہ ایک ہی سفر ثابت ہے اور وہ ہے فتح مکہ کا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم محرم نہیں تھے اور اگر صوم نفل مراد ہو تو یہ اگرچہ ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عمرے یا حج کے سفر میں روزہ بحالت احرام رکھا ہو مگر نفلی روزہ افطار کرنا تو ویسے بھی جائز ہے لہٰذا اس سے صوم فرض میں حجامت پر استدلال درست نہیں نیز نسائی نے اس پر یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ "لانه لم يكن من شانه التطوع بالصيام فى السفر"۔(1)

دوسرا اعتراض ابن تیمیہ وابن قیم نے یہ کیا ہے کہ اس حدیث میں چار قسم کے الفاظ ہیں۔ ۱۔ احتجم وهو صائم ۔ ۲۔ احتجم و محرم۔ ۳۔ احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم۔ ۴۔ احتجم وهو محرم صائم۔(2)

پس حالت احرام میں تو بالاتفاق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا احتجام ثابت ہے مگر حالت صوم میں احتجام پر وہی اشکال ہوگا جو گذر گیا۔

اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے کہ دراصل یہاں یہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں جن کو بعض راویوں نے ملا لیا ہے جس سے یہ توہم پیدا ہوا کہ یہ ایک ہی سفر کا واقعہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کما فی البخاری۔(3)

احتجم وهو صائم، واحتجم وهو محرم، فيحمل على ان كل واحد منهما وقع فى حالة مستقلة وهذا لامانع منه فقد صح انه صلى الله عليه وسلم صام فى

باب ماجاء من الرخصة فى ذالك

(1) سنن نسائی رواہ النسائی فی الکبری (۲/۲۳۳) کتاب الصیام "باب ذکر اختلاف الناقلین لخبر عبداللہ بن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو صائم" بحوالہ تلخیص الحبیر ج ۲ ص: ۴۱۳ رقم حدیث: ۸۸۶ کتاب الصیام

(2) کذا فی معارف السنن ص ۴۹۳ ج: ۵

(3) صحیح بخاری ص: ۲۶۰ ج: ۱ "باب الحجامۃ والقیٔ للصائم"

رمضان وهو مسافر ۔وهو فی الصحیحین (4) بلفظ ومافینا صائم الا رسول الله صلی الله علیه وسلم وعبدالله بن رواحة ویقوی ذالك ان غالب الاحادیث ورد مفصلاً۔

خلاصہ مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں الگ الگ حکم ہیں اور الگ الگ سفروں میں واقع ہوئے ہیں تو جس طرح بحالت احرام احتجام ثابت ہے اسی طرح بحالت فرض روزہ بھی احتجام ثابت ہے مگر راوی نے دونوں کی ایک تصویر پیش کی ہے اختصاراً جس سے آپ کو غلط فہمی ہوئی۔ فانحل الاشکال بعون اللہ۔

باب ماجاء فی کراهیة الوصال فی الصیام

عن انس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : لاتواصلوا قالوا فانك تواصل یارسول الله قال: انی لست کاحدکم ان ربی یطعمنی ویسقینی۔

تشریح:۔

وصال یا مواصلت کی دو قسمیں تو پہلے بیان ہوئی ہیں یعنی دو یا زیادہ روزے اس طرح ملانا کہ رات کو کچھ نہ کھائے اور نہ پیئے اور دوسری قسم کہ سحری تک امساک جاری رکھے تیسری صورت شیخ الہند صاحب نے بیان فرمائی ہے کہ افطاری میں اتنی قلیل مقدار میں کچھ کھانا یا پینا جس سے افطار تو ہو جائے مگر بھوک میں کوئی خاطر خواہ فائدہ نہ دے۔

یہ آخری دونوں صورتیں جائز ہیں بلکہ ابن تیمیہؒ نے دوسری کو مستحب قرار دیا ہے کما مر غیر مرۃ پہلی صورت میں اختلاف ہے کما سیأتی عن قریب گویا حدیث الباب میں ''لاتواصلوا'' نہی کا مرجع یہی پہلی قسم ہے۔

---

(4) صحیح بخاری ص:۲۶۱ ج:۱ ''باب'' (بغیر ترجمۃ) بعد ''باب اذا صام ایاماً من رمضان ثم سافر'' کتاب الصوم۔ صحیح مسلم ص:۳۵۷ ج:۱ ''باب جواز الصوم والفطر فی شہر رمضان للمسافر الخ'' عن ابی درداء رضی اللہ عنہ

"انی لست کاحد کم" مسلم(1) میں ہے "لستم فی ذالك مثلی" اس سے مراد نفی مساوات ہے یعنی اس معاملہ میں تم خود کو میرے اوپر قیاس نہ کرو گویا یہ میری خصوصیت ہے۔

ان ربی یطعمنی ویسقینی اس ارشاد کے مطلب میں مجموعی طور پر دو قول ہیں پھر ہر قول میں دو دو شقیں ہیں لہٰذا یوں کہنا چاہئے کہ اس میں چار قول ہیں۔

پہلا قول جمہور کا ہے کہ یہ مجاز پر محمول ہے پھر اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ اللہ نے مجھے کھانے پینے کی قوت عطاء فرمائی ہے اس لئے وصال سے میرے معمولات پر اثر نہیں پڑتا اگر تم وصال کرو گے تو ضعف کی وجہ سے جہاد وغیرہ انتظامات وعبادات سے قاصر ہو جاؤ گے علی ہٰذا ذکر ملزوم والمراد منہ اللازم ہوا۔

ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ اللہ نے مجھے اپنی عظمت کبریاء میں تفکرات اور اپنی مناجات ومعرفت اور محبت جیسی غذا سے نوازا ہے جس کی وجہ سے میں کھانے پینے سے مستغنی ہو گیا ہوں۔ وہ مزید فرماتے ہیں۔

"ومن له ادنی ذوق وتجربة یعلم استغناء الجسم بغذاء القلب والروح عن کثیر من الغذاء الجسمانی ولاسیما الفرح المسرور بمطلوبه الذی قرت عینه بمحبوبه۔ (تحفه)

دوسرا قول یہ ہے کہ ظاہر پر محمول ہے جیسے کہ قوت المغتذی والے حاشیہ پر ہے پھر اس میں بھی دو قول ہیں ایک یہ کہ اس اطعام اور سقایہ سے مرادرات کے وقت کھلانا پلانا ہے' دوسرا قول جس کو تھانوی صاحبؒ نے پسند کیا ہے یہ ہے کہ مراد عام ہے یعنی دن کو بھی شامل ہے۔

ان دونوں قولوں پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ پھر تو مساوات منفی نہیں ہوئی کیونکہ وصال تو نہیں ہوا علی الخصوص اخیری قول کے مطابق روزہ ٹوٹ جانا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جس طرح آدمی خواب میں کھائے یا جماع کرے اور روزہ پر اثر نہیں پڑتا

باب ماجاء فی کراهیة الوصال فی الصیام

(1) صحیح مسلم ص:۳۵۲ ج:۱ "باب النہی عن الوصال"

اس طرح جنت کے کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا گویا فسادِ صوم کا حکم مادی خوراک سے متعلق ہے نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جنت کے اطعمہ اگر دنیا میں منتقل ہو جائیں تو ان کی یہ خصوصیت نہیں رہتی کہ اس کے کھانے پینے کے بعد آدمی کو کبھی بھوک یا پیاس نہ لگے اس کی مثال ایسی ہے جیسے امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ریاض الجنۃ حقیقۃً جنت کا ٹکڑا ہے مگر دنیا میں اس پر بیٹھنے والے کو نہ جنتی قرار دیا جائے گا اور نہ ہی اس سے احکام دنیا رفع ہونگے جیسے نماز، روزہ اور دیگر بشری تقاضے کیونکہ دنیا میں اس پر دنیوی احکام جاری ہونگے۔

مگر اس کے باوجود اگر اس کو ظاہر پر حمل کر کے دن کو اطعام مراد لیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا روزہ اس لئے افطار نہ ہوتا کہ یہ خوراک منتقل نہ ہوتی بلکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس عالم میں تشریف لیجاتے لہٰذا عالم ہی تبدیل ہو جاتا ہے مگر پہلا مطلب زیادہ واضح اور بے تکلف اور بے غبار ہے شاہ صاحب فرماتے کہ اس کا مطلب مفوض ہے صاحب شریعت کی طرف اور اللہ کی طرف۔

صوم وصال کے حکم میں اختلاف ہے۔ معارف میں ہے واختلف فی حکمه علی ثلاثة اقوال۔

(۱) الکراہۃ مراد اس سے تنزیہی ہے اور اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے جیسے ائمہ اربعہ وغیرہ۔

(۲) التحریم یہ اہل ظاہر کا مذہب ہے اور ''ام'' میں امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے ابن العربی اسے مالکیہ کا صحیح قول کہا ہے صاحب تحفہ نے اسے جمہور کا مذہب کہا ہے۔

(۳) الاباحة لمن قوی علیه والتحریم لمن یشق علیه والثالث حکی عن احمد بن حنبل واسحاق بن راهویه وابن وضاح من المالکیة۔

جو حضرات مکروہ کہتے ہیں وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ چونکہ اس کے باوجود بعض صحابہ رضی اللہ عنہ صوم وصال پر عمل پیرا رہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہی تنزیہی تھی لہٰذا اسے حرام یا مباح قرار نہیں دیا جا سکتا۔

تحریم کا قول کرنے والے بھی اسی سے استدلال کرتے ہیں مگر نہی کو تحریم پر حمل کرتے ہیں۔

اباحت کے قائلین کہتے ہیں کہ یہ نہی نہ تحریمی تھی اور نہ تنزیہی بلکہ رحمۃ وشفقۃ تھی۔ ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں۔

الثالث انه یجوز کماقال عبدالله بن الزبیر وابنه عامر، .... الی ان قال ....

وحجتهم ان النبی علیه السلام انما نهاهم عن الوصال رحمة لهم فلما لم یقبلوا واصل بهم حتی راوا الهلال ثم قال: لوتأخر لزدت۔ کالمنکل لهم"۔ والصحیح منعه فان النهی ثابت وتمکینه منهم تنکیل لهم وما کان علی طریق العقوبة لایکون من الشریعة۔

یعنی حضور علیہ السلام نے (بعض) صحابہ کے ساتھ وصال کرلیا لیکن اخیر ماہ میں اس پر ناراضگی کا اظہار کیا لہٰذا اسے مباح کیسے کہیں؟

باب ماجاء فی الجنب یدرکه الفجر وهو یرید الصوم

ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کان یدرکه الفجر وهو جنب من اهله ثم یغتسل فیصوم۔

تشریح:۔

"وهو جنب من اهله" اس میں ایک تو اشارہ ہے اس کی طرف کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی جنابت اختیاری تھی لہٰذا یہ توہم دفع ہوا کہ اختیاری وغیر اختیاری میں فرق ہوگا؟ دوسرا اشارہ اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو احتلام نہیں ہوا کرتا تھا اس لئے سابقہ باب میں المسک الذکی میں ہے کہ صوفیاء کرام اگر خواب میں اپنے کو کسی سے مشغول دیکھتے ہیں تب بھی استغفار کرتے ہیں کہ وہ عالم عکس اس عالم کا ہے پس جب ایسے خواب دیکھے تو معلوم ہوا کہ ان کا دل غیر کی طرف بطریق حرام مائل ہے اس لئے استغفار کرتے ہیں۔

اس مسئلے میں اولاً کچھ اختلاف تھا مگر اب اس پر اجماع ہے کہ جنبی کا روزہ صحیح ہے۔

امام نوویؒ شرح مسلم "باب صحة صوم من طلع علیه الفجر وهو جنب" میں لکھتے ہیں۔

اما حکم المسئلة فقد اجمع اهل هذه الاعصار علی صحة صوم الجنب سواء کان من احتلام او جماع وبه قال جماهیر الصحابة والتابعین وحکی عن

الحسن بن صالح بن حی ابطاله وکان علیه ابوهریرة والصحیح انه رجع عنه کما صرح به هنا فی روایة مسلم وقیل لم یرجع عنه ولیس بشئ"
..الخ (ص:۳۵۴ج:۱)

مطلب یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ شروع میں جنابت منافی صوم سمجھتے تھے مگر پھر انہوں نے اس سے رجوع کرلیا جیسا کہ مسلم (1) کی روایت میں ہے یہ ایک لمبی حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوہریرہ نے ایک بار فتوی دیا "من ادرکه الفجر جنباً فلایصوم" مگر جب اس کی تفتیش میں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا گیا اور مذکورہ باب کی حدیث سامنے آئی تو ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔

"اهماقالتاه لك؟قال نعم' قال همااعلم ..الی.. فرجع ابوهریرة عماکان یقول الخ۔

انہوں نے تو رجوع فرمالیا مگر ان کی متابعت پر کچھ لوگ باقی رہے۔جیسا کہ حافظ ابن حجر (2) فرماتے ہیں۔

"وقد بقی علی مقالة ابی هریرة هذه بعض التابعین کمانقله الترمذی ثم ارتفع ذالك الخلاف واستقر الاجماع علی خلافه کماجزم به النووی واماابن دقیق العید فقال:صارذالك اجماعاً اوکالاجماع۔

پھر اس مرجوع عنہ قول کے متعلق متعدد آراء ہیں ایک یہ کہ شروع میں ایسا ہی تھا کیونکہ رات کو جماع صائم کے لئے بعد النوم حرام تھا کھانے پینے کی طرح پھر یہ منسوخ ہوا ابن منذر ابن خزیمہ اور خطابی کا یہی موقف ہے حافظ ابن حجر (3) نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔امام محمد نے مؤطا (4) میں جو استدلال کیا ہے اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں۔

باب ماجاء فی الجنب یدرکه الفجر وهو یرید الصوم

(1) النووی علی صحیح مسلم ص:۳۵۴ج:۱ "باب صحة صوم من طلع علیه الفجر وهو جنب"

(2) فتح الباری ص:۱۴۷ج:۴ "باب الصائم یصبح جنباً"

(3) ایضاً حوالہ بالا

(4) مؤطا امام محمد ج:۱ص:۱۸۳ "باب الرجل یطلع له الفجر فی رمضان وهو جنب"

"من اصبح جنباً من جماع من غیر احتلام فی شهر رمضان ثم اغتسل بعد ماطلع الفجر فلابأس بذالك و كتاب الله تعالى يدل على ذالك" یعنی یہ آیت احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نسائکم "۔
تو جب صبح تک جماع میں شغل کی اجازت ہے تو لامحالہ غسل بعد طلوع الفجر ہوگا جو حالت صوم ہی ہے
دوسری رائے یہ ہے کہ اس قول مرجوع عنہ کا مطلب یہ ہے کہ جنابت پر استدامت صحیح نہیں گویا افضل یہ ہے کہ فجر سے پہلے پہلے غسل کر لیا جائے فعلی ہذا یہ حکم ابھی بھی باقی ہے مگر ابو ہریرہ کے قول مذکور میں عدم صوم اور بعض طرق میں فطر کی تصریح اس کی نفی کرتا ہے لہذا پہلا مطلب متعین ہو جاتا ہے۔
مسئلہ:۔ حائضہ اور نفساء عورت بھی جنب کے حکم میں ہیں یعنی اگر رات کو خون منقطع ہوا اور صبح طلوع ہونے کے بعد غسل کیا تو بھی صحیح ہے۔

باب ماجاء في اجابة الصائم الدعوة

عن ابی هريرة ان النبی صلی الله عليه وسلم قال اذادعی احدكم الی طعام فليجب فان كان صائماً فليصل يعنی الدعاء۔
اور اگلی روایت میں بجائے اخیری جملہ کے "فلیقل انی صائم" ہے۔

تشریح:۔

"فليصل يعنی الدعاء" ابوداؤد (1) میں ہے کہ یہ تفسیر راوی ہشام کی ہے قال ابوداؤد قال ہشام "والصلاة الدعاء" اور یہی جمہور شراح کی رائے ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ طبرانی (2) میں ابن مسعود رضی

باب ماجاء فی اجابة الصائم الدعوة
(1) ابوداؤد ج:۱ص:۳۴۱ "فی الصائم یدعی الی ولیمۃ"
(2) المعجم الکبیر للطبرانی ج:۱۰ص:۳۲۱ رقم حدیث:۱۰۵۶۳

اللہ عنہ کی مرفوع حدیث میں اس کی یہی تفسیر آئی ہے" وان کان صائماً فلیدع بالبرکة"۔

طیبیؒ نے اس سے مراد دو رکعت نماز لی ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔

دخل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم علی ام سلیم فأتته بتمر وسمن فقال اعیدوا سمنکم فی سقائه وتمرکم فی وعائه فانی صائم ثم قام الی ناحیة من البیت فصلی غیر المکتوبة فدعا لام سلیم واهل بیتها۔ رواه الشیخان(3)

تاہم اس میں آپؐ مدعو نہ تھے۔ بہرحال نتیجہ یہ نکلا کہ اس صلاۃ سے مراد یا معنی لغوی دعاء ہے یا منقول شرعی نماز ہے درود شریف مراد نہیں ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک غیر الانبیاء پر مستقلاً درود مکروہ ہے امام مالک رحمہ اللہ واحمد سے بھی ایک روایت اس کے مطابق ہے ہاں تبعاً للانبیاء جائز ہے ان دونوں سے دوسری روایت جواز کی ہے۔

قاضی عیاض رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

"والذی أمیل الیه قول مالك وسفیان وهو قول المحققین من المتکلمین والفقهاء قالوا: یذکر غیر الانبیاء بالرضاء والغفران والصلاة علی غیر الانبیاء یعنی استقلالاً لم تکن من الامر المعروف وانما احدثت فی دولة بنی هاشم' کذافی المعارف (4)نقلاً عن الفتح والعمدة۔

پھر مذکورہ باب کی دونوں حدیثوں کا ایک مطلب یہ ہے کہ مدعو کو اسی ترتیب سے چلنا چاہئے یعنی دعوت میں جا کر پھر اگر نفلی روزہ ہو تو دوسری روایت کے مطابق عذر کرے اگر میزبان نے قبول کرلیا فبہا ورنہ روزہ کھولدے اور اس کی قضاء کرے جیسے کہ پہلے گذرا ہے کہ مہمانی اور میزبانی بھی ان اعذار میں سے ہیں جن کی بناء پر نفلی روزہ افطار کرنا جائز ہے اس قول کے مطابق روزہ اجابت دعوت سے عذرِ مانع نہیں ہے۔

---

(3) صحیح بخاری ج:اص:۲۶۶" باب من زار قوماً فلم یفطر عندہم"

(4) معارف السنن ج:۵ص:۵۰۵" باب ما جاء فی اجابة الصائم الدعوة"

دوسرا قول یہ ہے کہ پہلے روزے کا عذر کرے اگر میزبان نہ مانے تب جا کر روزہ کھولدے علی التفصیل المذکور یا دعا ہی کر دے۔ امام نووی (5) اور ابن العربی وغیرہ کا میلان اسی طرف ہے عارضہ میں ہے۔

"وقد كان يجيب صلى الله عليه وسلم كل مسلم، فلما افسد الناس فى النيات والمكاسب كره العلماء"۔

یعنی دعوت قبول کرنا شروع اسلام میں لازمی تھا کیونکہ لوگوں کی کمائی اور نیت صاف تھی اب جبکہ دونوں میں فساد آ گیا ہے تو علماء اس کو پسند نہیں کرتے ہیں خصوصاً ہمارے زمانے میں عموماً یا تو داعی کی نیت کے پیچھے کوئی بڑا منصوبہ کارفرما ہوتا ہے جس سے دعوت رشوت بن جاتی ہے یا پھر اسکی کمائی خالص یا غالب حرام کی ہوتی ہے ولذا کُرہ علم الکل۔ امام نووی شرح مسلم باب ندب الصائم اذا دعی الخ ص:۳۶۳ میں فرماتے ہیں۔

قوله صلى الله عليه وسلم اذادعى وهو صائم فليقل انى صائم محمول على انه يقول اعتذاراً له واعلاماً بحاله فان سمع ولم يطالبه بالحضور سقط عنه الحضور وان لم يسمع وطالبه بالحضور لزمه الحضور وليس الصوم عذرا فى عدم اجابة الدعوة لكن اذاحضر لايلزمه الاكل ويكون الصوم عذراً فى ترك الاكل بخلاف المفطر فانه يلزمه الاكل على اصح الوجهين عندنا۔

مطلب یہ ہے کہ دعوت قبول کرنا اور کھانا تناول کرنا دونوں الگ الگ عمل ہیں لہٰذا مدعو نہ جانے کا عذر تو کر سکتا ہے مگر انکار نہیں کر سکتا ہے اگر عذر مسموع نہ ہوا تو حاضری لازمی ہوگی البتہ وہاں پہنچ کر کھانا لازمی نہیں الا یہ کہ میزبان پر یہ بھی بار خاطر بن رہا ہو تو افطار مستحب ہے یا کم از کم جائز ہے مزید تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جا سکتی ہے۔

اس حدیث سے ایک مسئلہ یہ معلوم ہوا کہ عندالحاجۃ نفلی عبادت کے اظہار میں کوئی حرج نہیں دوسرا یہ کہ حسن معاشرت اور اصلاح ذات البین میں سے یہ بھی ہے کہ اگر کسی موقعہ پر عذر کی ضرورت پیش آئے تو اچھے انداز سے معذرت کر لینی چاہئے۔

(5) النووی علی مسلم ج:اص:۳۶۳ "باب ندب الصائم اذا دعی الخ"

باب ماجاء فی کراھیة صوم المرأة الابأذن زوجھا

عن ابی ھریرة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتصوم المراۃ وزوجھا شاھد یوماً من غیر شھر رمضان الابأذنہ۔

تشریح:۔

"لاتصوم المراۃ" یہ نفی بمعنی نہی ہے مسلم(1) میں ہے"لایحل للمرأة ان تصوم"۔

"وزوجھا شاھد"ای حاضر معھا فی بلدھا مطلب یہ ہے کہ شوہر کسی سفر پر یا گھر سے اتنا دور نہ ہو کہ شام تک نہ آسکے۔

"الاباذنہ" چاہے اجازت صراحتاً ہو یا اشارۃ۔

اس منع کی وجہ ظاہر ہے کہ عورت کا روزہ رکھنا شوہر کے حق میں کوتاہی یا تلفی کو متعدی ہو سکتا ہے چونکہ اجابت زوج واجب ہے اور یہ عمل اس واجب کی نفی کے مترادف ہے تو عام اصول کے مطابق مقدمۃ الحرام حرام یہ نہی تحریم کے لئے ہوئی اور یہی جمہور کا مذہب ہے، بعض شافعیہ اس کو کراہیت پر حمل کرتے ہیں جبکہ مالکیہ میں سے مہلب نے اسے حسن معاشرت میں مخل ہونے کی وجہ سے تنزیہی پر حمل کیا ہے تاہم روزہ مع الکراہیت صحیح ہو جائے گا۔

پھر اگر عورت نے بلا اجازت روزہ رکھ لیا تو گو کہ شوہر کے لئے افطار کرانا جائز تو ہے مگر خلاف اولی ہے۔

اعتکاف کا بھی یہی حکم ہے ملا علی قاری مرقات(2) میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا عموم شافعیہ

باب ماجاء فی کراھیة صوم المراۃ الاباذن زوجھا

(1) صحیح مسلم ج:اص:۳۳۰"باب اجر الخازن الامین والمرأۃ الخ" ورواہ البخاری ج:۲ص:۷۸۲ کتاب النکاح"باب لاتاذن المراۃ فی بیت زوجھا الاباذنہ"

(2) مرقات ج:۴ص:۲۸۱"باب القضاء"الفصل الاول

کے خلاف حجت ہے جو عرفہ اور عاشوراء کے روزہ کے استثناء کے قائل ہیں۔

باب ماجاء فی تاخیر قضاء رمضان

عن عائشة قالت ماكنت اقضى مايكون عليّ من رمضان الا فى شعبان حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

رجال:۔

(اسماعیل السدی) الکبیر متکلم فیہ ہیں امام ترمذی کی تصحیح لروایتہ ہمیں ترک قرات خلف الامام میں مفید ہے کمافی الطحاوی۔

(عبداللہ البہی) بفتح الباء وکسر الہاء یہ نسبت نہیں ہے بلکہ ان کا لقب ہے مصعب بن الزبیر کے مولی ہیں کمافی الحاشیۃ عن جامع الاصول۔☆

تشریح:۔

اس تاخیر کی وجہ یہ تھی کہ یہ امکان رہتا تھا کہ شاید حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو حاجت پیش آئے اور چونکہ شعبان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزے معروف تھے نیز اگر شعبان سے بھی تاخیر کرتیں تو کثرت قضاء کا اندیشہ تھا اس لئے شعبان تک تاخیر فرماتیں اور مزید تاخیر سے اجتناب فرماتیں گویا شعبان ہی موزوں ترین وقت تھا۔

اعتراض:۔ ''باب ماجاء فی سرد الصوم'' میں انہی کی روایت گذری ہے ''كان يصوم حتى نقول قد صام'' اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تاخیر مذکورہ عذر کی بناء پر نہ تھی۔

اس کا جواب ابن العربی نے العارضہ میں دیا ہے کہ عام دنوں میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزوں کا علم اس وقت چلتا کہ نیت کا وقت گذر چکا ہوتا اور شروع سے پوچھنا یا اجازت لینا یہ پسند نہ فرماتی تھیں اور شعبان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل معلوم تھا تو کوئی عذر نہ تھا۔

یہ اعتراض ان الفاظ میں بھی کیا گیا ہے کہ ان کی نوبت تو کافی دنوں کے بعد آتی پھر کیا عذر تھا اس کا جواب حافظ نے دیا ہے کہ حضور علیہ السلام اگرچہ قسم میں عدل فرماتے مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ امہات المؤمنین میں کسی کی نوبت میں دوسری کے حجرات سے بھی گریز فرماتے بلکہ آپ ان کے حجرات میں تشریف لیجاتے اور قبلہ ولمسہ بھی فرماتے اگرچہ قبلہ ولمسہ صوم سے مانع تو نہیں مگر ہوسکتا ہے کہ امہات شعبان سے قبل اس لئے طلب اجازت نہ فرماتی ہوں کہ احتیاج کا احتمال تو تھا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب نہ تھی۔

اگر کسی نے عذر کی بناء پر اتنی تاخیر کردی کہ دوسرا رمضان بھی شروع ہوگیا اور اس کے ساتھ عذر رفع ہوگیا تو عند البعض پہلے کا فدیہ دیکر دوسرے رمضان کے روزے رکھ لے اور پہلے کی قضاء نہیں ہے جبکہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بلا فدیہ دوسرے رمضان کے روزے رکھ لے اور بعد میں پہلے کی قضاء بجالائیے کیونکہ آدمی مفرط نہیں ہے کہ تاخیر للعذر جائز ہے لیکن اگر اس نے بدون عذر کے رمضان ثانی تک مؤخر کردئے یا عذر رمضان سے بہت پہلے رفع ہوا مگر اس نے رکھنے میں غفلت کی تو یہ آدمی مفرط کہلاتا ہے اور اس کے حکم میں ائمہ اربعہ کے آپس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کا حکم بھی وہی ہے جو من عذر مؤخر کر چکا ہو یعنی فقط قضاء ہے امام بخاری (1) کا میلان بھی اسی طرف ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

"ولم یذکر اللہ الاطعام وانما قال:" فعدۃ من ایام اخر"۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر رمضان کے بعد قضاء اور فدیہ دونوں لازم ہیں جبکہ امام داؤد ظاہری کے نزدیک رمضان ثانی تک تاخیر موجب فدیہ ہے۔ (حاشیہ کوکب بحوالہ اوجز المسالک)

پھر اس پر اتفاق ہے کہ جس کے عارضی عذر کی بناء پر روزے قضاء ہوں مثلاً سفر وحیض اور قلیل المدت بیماری تو اس کے لئے شعبان آنے پر قضاء بجالانا ضروری ہے اور مزید تاخیر نا جائز ہے لیکن آیا شعبان تک تاخیر سے بھی گناہگار ہوگا؟ تو داؤد ظاہری کے نزدیک اس میں مبادرۃ واجب ہے حتی کہ عید الفطر کے دوسرے دن سے

باب ماجاء فی تاخیر قضاء رمضان

(1) صحیح بخاری ج:اص:۲۶۱ "باب متی یقضی قضاء رمضان"

شروع کرے گا بعض حنفیہ بھی قضاء علی الفور کے قائل ہیں جیسا کہ معارف میں ہے۔

ثم ان مقتضی قول الحلوانی ان قضاء ہ یجب علی الفور' والیہ یشیر مافی الدر المختار (ص:۹۹) حیث قال: وقضوا لزوماً ماقدروا الخ۔

مگر جمہور کے نزدیک یہ مع التراخی واجب ہے جیسا کہ نووی شرح مسلم میں لکھتے ہیں۔

"ومذهب مالك وابی حنیفة والشافعی واحمد وجماهیر السلف والخلف ان قضاء رمضان فی حق من افطر بعذر کحیض وسفر یجب علی التراخی ولایشترط المبادرة به فی اول الامکان لکن قالوا لایجوز تاخیره عن شعبان الآتی ...الی ....وقال داؤد تجب المبادرة به فی اول یوم بعد العید من شوال وحدیث عائشة هذا یرد علیه قال الجمهور ویستحب المبادرة للاحتیاط۔

پھر یہ تاخیر فقط بشرط العزم جائز ہے یا بغیر عزم کے بھی جائز ہے یعنی آیا یہ لازمی ہے کہ آدمی کا ارادہ جلدی رکھنے کا ہو مگر کسی بناء پر اس سے تاخیر ہو جاتی ہے یا بلاعزم مبادرۃ بھی تاخیر جائز ہے؟ اس میں دونوں قول ہیں امام نوویؒ فرماتے ہیں۔

فان اخره فالصحیح عندالمحققین من الفقهاء واهل الاصول انه یجب العزم علی فعله وکذالك القول فی جمیع الواجب الموسع انما یجوز تاخیره بشرط العزم علی فعله حتی لواخره بلاعزم عصی۔

(باب جواز تاخیر قضاء الخ ص:۳۶۱)

باب ماجاء فی فضل الصائم اذااکل عنده

عن لیلیٰ عن مولاتها عن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال الصائم اذااکل عنده المفاطیر صلت علیه الملائکة۔

رجال:۔

(شریک) بن عبداللہ النخعی الکوفی القاضی صدوق ہیں البتہ ان سے قضاء سنبھالنے کے بعد بکثرت غلطی ہوتی تھی ان کا تذکرہ پہلے ضمناً ہوا ہے۔

(لیلیٰ) تقریب میں ہے۔"لیلی مولاة ام عمارة الانصارية مقبولة من السادسة"۔ذہبی نے ان کو میزان میں فصل المجہولات کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

(مولاتہا) یعنی اپنی معتقہ (بالکسر) سے روایت کرتی ہیں جو ام عمارہ ہیں مولی کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے یعنی معتق بالکسر و بالفتح چنانچہ اگلی روایتوں میں مولاة سے معتقہ بالفتح مراد ہے۔☆

تشریح:۔

"المفاطیر"، بعض شراح نے اسے مفطر کی جمع بنائی ہے اس قول کے مطابق "اکل" لفظ پھر معروف ہوگا یعنی جب روزہ دار کے سامنے کھانے والے کھائیں لہٰذا مفاطیر اکل کا فاعل ہوگا "لسان العرب" میں ہے مفطر من قوم مفاطیر عن سیبویہ موسر ومیاسیر' جبکہ حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں یہ مفطار کی جمع ہے جو اگرچہ مبالغے کا صیغہ ہے مگر یہاں تجرید ہوئی ہے۔

"صلت علیه الملائکة" یعنی اس صبر پر فرشتے اس کے لئے دعائے رحمت اور استغفار کرتے ہیں۔

"قال ابو عیسی وروی شعبة هذالحدیث عن حبیب بن زید عن لیلی عن جدته ام عمارة" شاہ صاحبؒ نے اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ رجال وانساب کی کتابوں میں یہ سلسلہ نسب کہیں نہیں ملتا پھر امام ترمذی نے کیسے کہا عن جدته ام عمارة۔

اس کا حل یہ ہے کہ حبیب بن زید، عبداللہ بن زید بن عاصم کا نواسہ ہے اور ام عمارہ عبداللہ بن زید کی والدہ ہے لہٰذا یہاں جدہ سے مراد عرفی جدہ یعنی نانا کی والدہ ہے ام عمارہ بضم العین وتخفیف المیم مشہور انصاری صحابیہ ہیں۔

باب ماجاء فی قضاء الحائض الصیام دون الصلوٰۃ

عن عائشة قال كنا نحيض عندرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولايامرنا بقضاء الصلوٰة۔

رجال:۔

(عن عبیدۃ) بالتصغیر ابن معتب کوفی اور ضریر تھے آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا ضعیف من الثامنۃ امام بخاری نے اضاحی میں ان سے معلق روایات لی ہے جو پوری بخاری میں واحد موضع ہے امام ترمذی نے انکی روایت کی جو تحسین کی ہے یہ اس لئے کہ یہ روایت معاذہ سے بھی مروی ہے جو طہارت میں ترمذی اور باقی تمام صحاح کی کتب میں روایت کی گئی ہے۔

نوٹ:۔ اس روایت کی تشریح "باب ماجاء فی الحائض انها لاتقضی الصلوة" میں گذری ہے تشریحات جلد اول ص: ۳۵۵ پر اسے ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

باب ماجاء فی کراهیة مبالغة الاستنشاق للصائم

عاصم بن لقیط بن صبرة عن ابیه قال قلت یارسول اللّٰه اخبرنی عن الوضوء قال اسبغ الوضوء وخلل بین الاصابع وبالغ فی الاستنشاق الا ان تکون صائماً۔

رجال:۔

(لقیط بن صبرة) بفتح الصاد وکسر الباء، سکون الباء بھی جائز ہے۔☆

تشریح:۔

"اخبرنی عن الوضوء" یہ سوال آداب اور مستحبات وضو کے بارے میں ہے جیسا کہ جواب سے ظاہر ہوتا ہے استنشاق ناک میں پانی چڑھانے کو کہتے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت صوم میں مبالغہ فی الاستنشاق سے منع فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ غلطی سے پانی جوف البطن اور جوف الدماغ میں جاسکتا ہے اور منفذ کے راستے جو چیز جوف تک پہنچ جائے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے چونکہ انسان مجوف ہے اور دماغ وپیٹ کے درمیان منفذ اصلی موجود ہے اس لئے اگر کوئی چیز براہ راست پیٹ میں چلی جائے یا دماغ میں تو دونوں صورتوں میں روزہ فاسد ہوجائے گا کیونکہ بالآخر دماغ سے اتر کر وہ چیز معدہ میں پہنچ ہی جائے گی۔

اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ خطا سے بھی اگر کوئی چیز حلق سے اتر جائے تو وہ مفسد صوم ہے ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مبالغہ سے نہ روکتے چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول میں امام شافعی رحمہ اللہ اور جمہور فقہاء کا یہی قول ہے جبکہ امام احمد، امام اوزاعی، امام اسحٰق اور فی قولِ امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک نسیان کی طرح خطا سے بھی روزہ نہیں ٹوٹتا وقال الحسن البصری والنخعی یفسد ان لم یکن لفریضة یعنی نفلی ٹوٹتا ہے فرض نہیں۔

باب کی حدیث فریق اول کی دلیل ہے کہ حضور علیہ السلام کا منع فرمانا اسی اندیشہ کے پیش نظر تھا ہاں اگر است وضو کرتے وقت روزہ یاد نہ ہو اور غلطی سے پانی داخل ہوگیا تو یہ بالاتفاق غیر مفسد ہے کیونکہ یہ نسیان ہے اور نسیان صوم میں عمداً کھانا پینا مفسد نہیں تو خطا بالاولی نہیں ہوگا۔

امام ترمذیؒ نے اس حدیث سے ایک اور فقہی مسئلہ مستنبط کیا ہے "وقد کرہ السعوط للصائم" سعوط بفتح السین ہے ضمہ بھی جائز ہے ناک میں دواڈالنے کو کہتے ہیں "ورأو ان ذالك يفطره "باب تفعیل سے ہے یعنی تفطیر سے یعنی سعوط روزہ دار کو مفطر بناتا ہے اور روزہ فاسد کرتا ہے مذکورہ قاعدے کی وجہ سے کہ اس سے اندر جانے کا خطرہ پایا جاتا ہے۔

یہ فرق ذہن میں رہے کہ ایک ذات ہے دوسرا اس کا اثر ہے ذات کے داخل ہونے سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے الا یہ کہ اس سے بچنا ناممکن یا مشکل ہو جیسے ایک آدمی سگریٹ پیتا ہے تو اس کا روزہ بالاتفاق جاتا رہا اگر اس سگریٹ کا دھواں اگر کسی قریبی شخص کے سانس لینے کے ساتھ غیر اختیاری طور پر حلق میں جاتا ہے یا کسی آگ کا دھواں ہوا کے ساتھ اس کی سمت آ کر ناگزیر وجوہ کی بناء پر سانس کے ساتھ جاتا ہے یا آندھی چلنے سے گرد وغبار منہ میں جاتا ہے تو یہ مفطر نہیں۔

جبکہ کسی چیز کے اثر سے روزہ نہیں ٹوٹتا مثلاً خوشبو یا بدبو وغیرہ سے' اس سے یہ معلوم ہوا کہ ناک میں قطرات ڈالنا حالت صوم میں منع ہیں مگر ویکس سونگھنے سے روزہ پر اثر نہیں پڑتا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء فيمن نزل بقوم فلايصوم الاباذنهم

عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من نزل على قوم فلايصومن تطوعاً الاباذنهم۔

رجال:۔

(بشر بن معاذ (1) العقدى) بفتح القاف ابوسهل الضرير صدوق من العاشرة۔

(ايوب بن واقد الكوفى) ابوالحسن ويقال ابوسهل سكن البصرة متروك من الثامنة وقال

باب ماجاء فيمن نزل بقوم فلايصوم الاباذنهم

(1) راجع للتفصیل تہذیب التہذیب ج:۱ص:۴۵۸ رقم:۸۴۳ ایضا تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ج:۳ص:۹۳ رقم:۶۹۴

البخاری منکر الحدیث و قال احمد ضعیف و کذا ضعفه ابن معین و ابن عدی۔

اسلئے امام ترمذی نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے گو کہ اس کا متابع موجود ہے کما قال الترمذی ابوبکر المدنی نے ہشام بن عروہ سے روایت کیا ہے مگر وہ بھی ضعیف ہے یہاں ایک اور ابوبکر بھی ہے جس کا نام فضل بن مبشر ہے وہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں وہ پہلے ابوبکر سے اقدم واوثق ہے اگر چہ وہ بھی بذات خود ضعیف ہے لیکن ان کا ضعف اقل ہے۔☆

تشریح:۔

"فلا یصوم من الا باذنهم" یہ نہی تنزیہی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ آداب ضیف کے منافی ہے کیونکہ مہمان کو چاہئے کہ میزبان کے اوپر بوجھ نہ بنے اور ایسے کاموں سے گریز کرے جن سے میزبان کے معمولات میں فرق پڑے چونکہ رمضان میں میزبان بھی سحری وافطاری کرے گا اور روزہ لازمی بھی ہے اس لئے حدیث میں تطوع کی قید لگادی کہ ان دنوں میں میزبان کے لئے سحری وافطاری کے اوقات میں الگ انتظام کرنا ہوگا جس سے وہ بار محسوس کرے گا اور انکار بھی اخلاقاً نہیں کر سکے گا اگر چہ یہ حدیث منکر ہے مگر "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفه "الحدیث (2) تو صحیح ہے لہٰذا مہمان کو ایسا کام نہیں کرنا چاہئے جس سے تنگ آکر میزبان عمل اکرام کرنا ہی چھوڑ دے جس سے وہ ایک مکروہ عمل کا مرتکب ہوگا یا بادل ناخواستہ اکرام کرتا رہے جو ظاہری اکرام اور حقیقۃً اہانت ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ اگر کسی کو عام کھانے سے پرہیز ہو تو وہ پرہیز کے ایام میں مہمان بننے سے اجتناب کرے الا یہ کہ میزبان کو مخصوص کھانا تیار کرنے میں تکلیف نہ ہو مثلاً کوئی گہرا دوست ہے یا شاگرد و عزیز ورشتہ دار ہے۔

---

(2) المعجم الکبیر للطبرانی ج:۲۲ ص:۱۸۳ رقم حدیث:۴۷۸

باب ماجاء فی الاعتکاف

عن عائشة ان النبی صلی اللہ علیه وسلم کان یعتکف العشر الاواخر من رمضان حتی قبضه اللہ۔

تشریح:۔

اعتکاف لغت میں کسی جگہ قیام کرنے التزام کرنے اور کسی چیز کی طرف متوجہ ہونے کو کہتے ہیں اصطلاح شرع میں کسی آدمی کا مخصوص صفت کے ساتھ قیام کرنے کو کہتے ہیں۔

اعتکاف کی تین قسمیں ہیں واجب' سنت مؤکدہ اور نفل' واجب وہ ہے جس کو قولاً بطور نذر اپنے اوپر لازم کردیا گیا ہو اسکے لئے امام ابوحنیفہ' امام مالک' اوزاعی' ثوری اور ایک ایک قول میں امام شافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک روزہ شرط ہے ان دونوں کی دوسری روایت میں نفل کی طرح منذور کے لئے بھی روزہ رکھنا شرط نہیں ہے۔ نیز اگر اسے شروع کرکے ختم کردیا تو اس کی قضا واجب ہوجاتی ہے۔

دوسری قسم سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے یعنی اگر اہل مسجد میں سے ایک شخص نے بھی کرلیا تو باقی کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے ورنہ سب تارک سنت ہوں گے۔

اس کا وقت بھی متعین ہے جو رمضان کا آخری عشرہ ہے اگر درمیان میں توڑ دیا تو مسنون اعتکاف نہیں ہوا البتہ جتنے دن مسجد میں ٹھہرا انکا ثواب حاصل کرلیا یہ سنت مؤکدہ اس لئے ہے کہ حضور علیہ السلام نے اس پر مداومت فرمائی ہے جیسے کہ باب کی روایت میں ہے اور ترک پر نکیر نہیں فرمائی ہے جو عدم وجوب کی دلیل ہے یا یوں کہنا چاہئے کہ اگرچہ باب کی حدیث عدم ترک پر دلالت کرتی ہے مگر جب اس کے ساتھ صحیحین (1) اور ابوداؤد (2) ونسائی (3) کی روایتیں ملالیں گے تو مواظبت پر دلالت ختم ہوجائے گی گویا باب کی حدیث میں

باب ماجاء فی الاعتکاف

(1) صحیح البخاری ج:اص:۲۷۱''باب الاعتکاف فی العشر الاواخر'' صحیح مسلم ج:اص:۳۷۱ کتاب الاعتکاف

(2) ابوداؤد ج:اص:۳۴۱''الاعتکاف''

(3) سنن النسائی ج:اص:۱۱۶''ضرب الخباء فی المساجد''

تغلیب ہے ورنہ حضور علیہ السلام سے دو دفعہ ترک اعتکاف ثابت ہے ایک دفعہ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اعتکاف ترک کرنا پڑا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز کے بعد مسجد میں چار خیمے دیکھ لئے تو پوچھ لیا یہ کیا ہے؟ تو ان کو بتایا گیا کہ یہ امہات المؤمنین کے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس نیکی پر ان کو کس چیز نے آمادہ کیا پھر انکے اور اپنے خیمے اٹھوانے کا حکم دیا اور شوال کے آخری عشرہ میں اعتکاف فرمایا یہ روایت بخاری (4) ومسلم (5) میں ہے۔

دوسری مرتبہ سفر کی وجہ سے اعتکاف نہ فرما سکے پھر اگلے سال بیس دن اعتکاف فرمایا یہ روایت ابن ماجہ (6) وغیرہ میں ہے ترمذی نے آگے ''باب ماجاء فی الاعتکاف اذا خرج منہ'' میں ذکر کیا ہے مگر اس میں سفر کا ذکر نہیں ہے اسکا حکم انشاء اللہ اسی باب میں آئے گا کہ توڑنے پر قضاء ہے یا نہیں؟

تیسری قسم میں فقہاء حنفیہ کے اقوال کچھ مختلف ہیں شیخ ابن ہمامؒ وغیرہ اس کے لئے بھی روزہ رکھنا شرط قرار دیتے ہیں اگر چہ پھر پورا دن مکث فی المسجد لازمی نہیں یعنی مغرب تک ٹھہرنا ضروری نہیں بلکہ کچھ دیر سے بھی ادا ہو جاتا ہے جبکہ صاحب البحر کے نزدیک روزہ شرط نہیں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ شیخ ابن ہمام نے عمومات سے استدلال کیا اور صاحب بحر نے محمد بن حسن کی صریح عبارت سے استدلال کیا ہے اس لئے ترجیح صاحب بحر کو ہوگی۔ غالباً امام ابوحنیفہؒ سے اس بارے میں تفصیل مروی نہیں ہے اسلئے معارف میں ہے۔

"واقل الاعتكاف نفلاً عندمالك يوم وعند ابی يوسف اكثره وعند محمد ساعة وبه قال الشافعی واحمد فی رواية"۔

اور بیہقی (7) دار قطنی (8) میں جو روایت ہے ''لااعتكاف الا بصيام'' تو یہ سوید بن عبدالعزیز عن سفیان بن حسین عن الزہری کے طریق سے ہے اور سوید ضعیف ہے جبکہ سفیان بن حسین زہری کی روایات میں

(4) صحیح البخاری ج:۱ص:۲۷۳ ''باب الاعتکاف فی شوال''

(5) صحیح مسلم ج:۱ص:۳۷۱ کتاب الاعتکاف

(6) ابن ماجہ ج:۱ص:۱۲۶ ''باب ماجاء فی الاعتکاف''

(7) سنن الکبری للبیہقی ج:۴ص:۳۱۷ ''باب المعتکف یصوم''

(8) سنن الدار قطنی ج:۲ص:۱۷۹ ''باب الاعتکاف'' رقم:۲۳۳۱

صحیح بہ نہیں ہیں نیز ابوداؤد (9) وغیر میں اس حدیث کے تمام دیگر طرق کلام سے خالی نہیں ہیں کہ یا ضعیف ہیں یا موقوف، اوراگراسے قابل حجت مان لیں تو یہ غیر نفلی کے متعلق ہوگی۔

اگلی روایت میں ہے۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذاراد ان يعتكف صلى الفجر ثم دخل فى معتكفه۔

اس میں جمہوراورائمہ اربعہ کے نزدیک معتکف سے مراد مسجد نہیں ہے بلکہ حضور علیہ السلام کے لئے جو مخصوص جگہ بنائی جاتی تھی وہ مراد ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہتے اور تنہائی وخلوت میں عبادت فرماتے اور غالباً اسی جگہ میں جبرئیل علیہ السلام آ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قرآن کا دور فرماتے لہٰذا حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام بیس رمضان کو مغرب سے قبل اعتکاف کے لئے مسجد میں داخل ہوتے اور رات مسجد کے کسی حصہ میں گذارنے کے بعد فجر کی نماز کے بعد اس مقام الاعتکاف میں تشریف لے جاتے۔(10)

اس تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک اکیسویں رات کے آغاز سے پہلے پہلے مسجد میں داخل ہونا شرط ہے جیسا کہ امام ترمذی نے فرمایا۔

اذااراد ان يعتكف فلتغب له الشمس من الليلة التى يريد ان يعتكف فيها من الغد وقد قعد فى معتكفه۔

اور امام ترمذی نے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف جو یہ منسوب کیا ہے کہ اکیسویں رمضان کی صبح سے بیٹھ جائے یہ ان سے فقط ایک قول ہے ان کا مذہب نہیں یہ امام اوزاعی کا مذہب ہے اور ایک روایت لیث کی ہے۔

(9) لم اجده فى ابى داؤد ولكن قال صاحب دارقطنى ج:۲ص:۱۷۹فى "باب الاعتكاف" اسناده ضعيف اخرجه الحاكم ج:اص:۴۴۰ والبيهقى ج:۴ص:۳۱۷ كلاهما من طريق المصنف به قلت سويد بن عبدالعزيز لين الحديث التقريب (۱/۳۴۱) وسفيان بن حسين ثقة فى غيرالزهرى باتفاقهم التقريب (۱/۳۱۱)

(10) راجع لتفصيل المذاهب المغنى لابن قدامه (۳/۲۱۰) مسألة رقم:۵۲۶ "والاعتكاف سنة الا ان يكون نذراً فيلزم الوفاء" ج:۴ص:۴۵۷

جمہور کی دلیل کیلئے ابوطیب سندھی فرماتے ہیں۔

وانما جنح الجمهور الى التاويل المذكور للعمل بالحديثين الاول ماروى البخارى (11) عن عائشة قالت: كان النبى صلى الله عليه وسلم يعتكف فى العشر الاواخر من رمضان والثانى ماروا ه عن ابى هريرة رضى الله عنه قال: كان النبى صلى الله عليه وسلم يعتكف فى كل رمضان عشرة ايام (الحديث) فاستفيد من الحديث الاول عشر ليال ومن الآخر عشرة ايامٍ فاولوا بماتقدم جمعاً بين الحديثين۔

حضرت عائشہ کی یہ حدیث اگلے باب میں بھی ہے۔ نیز اعتکاف کا ایک اہم مقصد رمضان کی راتوں کی فضیلت حاصل کرنا ہے خصوصاً لیلۃ القدر کی اور اکیسویں رات بڑی اہم ہے قال اللہ تعالیٰ ''وليال عشر''۔ لہٰذا اسے اعتکاف سے خارج نہیں کرنا چاہئے۔ قال الشافعى واقوى الروايات عندى فيها ليلة احدى وعشرين۔

باب ماجاء فى ليلة القدر

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجاور فى العشر الاواخر من رمضان ويقول تحروا ليلة القدر فى العشر الاواخر من رمضان۔

تشریح:۔

اس کی وجہ تسمیہ میں متعدد اقوال ہیں کسی نے قدر بمعنی تقدیر لیا ہے یعنی اس رات کو امور کا اندازہ کرلیا جاتا ہے کسی نے بمعنی التعظیم والشرف لیا ہے کسی نے بمعنی تضییق لیا ہے کیونکہ اس رات کو اتنے فرشتے نازل ہوتے ہیں کہ زمین تنگ ہوجاتی ہے وقیل بمعنی القدر بفتح الدال الذی ہو بمعنی القضاء یعنی اس رات کو فیصلے کئے

---

(11) صحیح البخاری ج:ا ص:۲۷۱ ''باب الاعتکاف فی العشر الاواخر)

جاتے ہیں۔

ابن کثیر(1) میں ہے۔

عن مجاهد :انّ النبی صلی الله علیه وسلم ذکر رجلاً من بنی اسرائیل لبس السلاح فی سبیل الله الف شهر قال فعجب المسلمون من ذالك قال فانزل الله عزوجل" انا انزلناه فی لیلة القدر ومااداراك مالیلة القدر لیلة القدر خیر من الف شهر"۔

ایک روایت میں یہ بھی اضافہ ہے کہ رات کونمازیں پڑھتااور جب صبح ہوتی تو دشمن سے جہاد کرتا یہاں تک کہ شام ہوجاتی یہ عمل ہزار مہینہ تک کرتا رہافانزل اللہ ہذہ الآیۃ۔

لیلۃ القدر کے متعلق علماء کااقوال چالیس سے متجاوز ہیں جن کو عمدہ اور فتح (2) میں دیکھا جاسکتا ہے خلاصہ ان کا یہ ہے کہ آیالیلۃ القدر پورے سال میں دائر ہے کماہوالمشہور عن ابی حنیفۃ وابن مسعود وابن عباس وعکرمۃ یاصرف رمضان میں ہے کماہوعندالجمہور پھر پورے رمضان میں ہے کماہوعندالبعض یاعشراواخرمیں ہے کماہوعندالجمہور پھرآخری عشرہ میں کسی مخصوص وصف کی راتوں میں ہے یاشائع ہے۔حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ زیادہ توقع طاق راتوں میں کی جانی چاہئے پھران میں عندالشافعی اکیس کوزیادہ احتمال ہے جبکہ جمہور کے نزدیک ستائیس کوزیادہ امید ہے امام احمد رحمہ اللہ کا یہی موقف ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے ترمذی نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے۔

"یجاور" یہ اہل مدینہ کی لغت ہے بمعنی یعتکف کما قال الترمذی تعنی یعتکف۔

"فی العشر الاواخر" بکسرالخاء اُخرٰی کی جمع ہے نہ کہ آخری۔

"تحروا" تحری کسی چیز کی طلب میں کوشش کرنا یعنی آخری راتوں میں ڈھونڈنے کی کوشش کرو۔

باب ماجاء فی لیلة القدر

(1) تفسیر ابن کثیر اردو ج:۵ص:۸۳"تفسیر سورۃ القدر" ایضا تفسیر الطبری ج:۳۰ص:۱۶۷"تفسیر سورۃ القدر"

(2) راجع للتفصیل فتح الباری ج:۴ص:۲۵۹الی ۲۶۷"باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الاواخر"

"فقال الشافعی کان ھذاعندی" امام شافعی رحمہ اللہ نے اس بارے میں مختلف روایات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ حضور علیہ السلام سے مختلف سائلین آ کر سوالات کرتے کوئی کہتا کہ اکیس کو تلاش کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہاں کوئی کہتا کہ تیئیس کو تلاش کریں مثلاً تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے "التمسوھا فی لیلۃ کذا" لیکن ملا علی قاری (3) نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان الفاظ میں حدیث نہیں ملتی ہے پھر متعدد احادیث اس معنی کی طرف راجع کرنے کی کیا دلیل ہے؟

"لیس لھا شعاع" یہ نشانی اور علامت کے طور پر ہے کہ اس رات کے اختتام پر طلوع شمس کے وقت جب فرشتے واپس جاتے ہیں تو ان کی کثرت کی وجہ سے سورج کی شعاع دھیمی لگتی ہے لیکن علامت چونکہ ذی علامت سے عام بھی ہوسکتی ہے اس لئے اس کو دلیل نہ سمجھا جائے یہ بھی ممکن ہے کہ حضور علیہ السلام نے یہ ارشاد اسی سال کے لئے فرمایا ہو تاہم ضروری نہیں کہ یہ علامات ہر کس و ناکس دیکھ سکے ایک اور علامت کے طور پر بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ سورت قدر میں "لیلۃ القدر" کا لفظ تین بار آیا ہے اور اس کے نو حروف ہیں اس لئے تین ضرب نو سے ستائیس کا عدد بنتا ہے۔(4)

پھر اس علامت کا فائدہ یہ ہے کہ جس نے قیام کیا ہو وہ اللہ کا شکر ادا کرے اور جس سے یہ کرامت فوت ہوگئی ہو وہ افسوس کر کے آئندہ اس کا تدارک کرے اور یہ نشانی شروع میں نہیں بتائی گئی تا کہ ابہام بحال رہے۔

"التمسوھا فی تسع یبقین او سبع یبقین" الخ مراد اس سے اکیس تیئس وغیرہ یعنی طاق راتیں ہیں جبکہ بعض نے اسے ظاہر پر حمل کر کے بائیس اور چوبیس وغیرہ پر محمول کیا ہے مگر اس طرح طاق راتوں کے متعلق احادیث کے ساتھ تعارض پیدا ہوگا اس لئے پہلی شرح زیادہ اولیٰ وارجح ہے مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اکیس مراد لینے کی صورت میں تو دس راتیں باقی رہتی ہیں اور تیئس کو تو آٹھ وعلی ہذا پھر یہ مطلب کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اغلب ویقینی عدد پر محمول ہے کہ مہینہ میں انتیس دن تو ہیں ہی جبکہ تیس میں شک

---

(3) مرقات ج:۴ص:۳۱۵ "باب لیلۃ القدر"

(4) راجع لتفصیل علامات لیلۃ القدر فتح الباری ج:۴ص:۲۶۱ "باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشر الاواخر"

ہوتا ہے لہٰذا اس صورت کے پیش نظریہ کہا گیا ہے یا پھر اگر تیس دن کے ماہ کے تناظر میں دیکھا جائے تو مراد یہ ہے کہ اس کے بعد نو اور سات وغیرہ باقی ہوں پھر کوئی اشکال نہیں ہوگا شیخ نے لمعات میں لکھا ہے کہ حضور علیہ السلام کا مقصد ان سب راتوں میں تردد وابہام ظاہر کرنا ہے کہ کس کو کیا معلوم کہ نو راتیں اکیس کو رہتی ہیں یا بائیس کو مثلاً لہٰذا عشرہ اخیرہ میں ہر رات قابل اہتمام ہے۔

محدث دہلوی صاحبؒ کا یہ ارشاد بہت اہم ہے کیونکہ اگر پہلا مطلب ہی ہوتا تو پھر بجائے پیچھے کے آگے سے گنتی فرماتے کہ اکیس تئیس وغیرہ کو ڈھونڈو نیز جو رات ہمارے یہاں بائیس ہے وہ سعودی وغیرہ میں تئیس ہے لہٰذا ہر رات کو احتمال ہے۔ (تدبر ولا تعجل)

باب منه

عن علی ان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم کان یوقظ اهله فی العشر الاواخر من رمضان۔

رجال:۔

(ابی اسحٰق) هو السبیعی۔ (هبیرة) بضم هاء وفتح الباء۔ (ابن یریم) بروزن عظیم قال الحافظ لاباس به وقد عیب بالتشیع۔

معارف میں ہے کہ مختار بن ابی عبید الثقفی نے جب عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں کوفہ پر غلبہ حاصل کر لیا تھا تو اس نے مختار سے تعاون کیا تھا اور شاید یہی وجہ ہو کہ شیخین اس کی حدیث سے بچتے ہیں تاہم عند البعض یہ بات وجہ جرح نہیں ہوسکتی ہے اس لئے ترمذی نے اس کی حدیث کو صحیح کہا لتوثیقہ عندہ۔ ☆

تشریح:۔

"کان یوقظ اهله" یعنی نماز کے لئے اٹھاتے۔

"یجتهد فی العشر الاواخر" یعنی مزید عبادت اور طاعت کرنے میں بھرپور کوشش فرماتے۔

"مالا یجتهد فی غیرها" کہ جتنی محنت آخری عشرہ کے علاوہ باقی ایام میں نہ فرماتے یہ مبالغہ لیلۃ

القدر کی طلب میں ہوتا تھا۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ رمضان وعشر اواخر حضور علیہ السلام کی خصوصیات میں سے ہیں یعنی ان انعامات میں سے ہیں جو اللہ نے حضور علیہ السلام کی وساطت سے اس امت کو بطور خاص عطاء فرمائے ہیں۔

لکن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم خص علی رمضان وخص بالتخصیص العشر الاواخر وکان صلی اللّٰہ علیہ وسلم فیھا یحیی لیلہ ویوقظ اھلہ ویشذ المئزر .....الی ان قال..... ومن فضل اللّٰہ علی ھذہ الامۃ..... ان اعطاھم لیلۃ القدرالخ۔

باب ماجاء فی الصوم فی الشتاء

عن عامر بن مسعود عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: الغنیمۃ الباردۃ الصوم فی الشتاء۔

رجال:۔

(عن نمیر) یہ لفظ مصغر پڑھا جائے گا۔

(عریب) بفتح العین وکسر الراء عظیم وامیر کے وزن پر مقبول من الثامنۃ۔

(عن عامر بن مسعود) بن امیۃ بن خلف الجمعی تقریب میں ہے۔

یقال لہ صحبۃ وذکرہ ابن حبان وغیرہ فی التابعین۔

امام احمد رحمہ اللہ اور امام بخاری بھی عدم صحبت کے قائل ہیں لہٰذا یہ حدیث مرسل ہے۔☆

تشریح:۔

"الغنیمۃ الباردۃ الصوم فی الشتاء" چونکہ سردیوں میں رات لمبی ہوتی ہے اور دن چھوٹا اس لئے بھوک اور پیاس کی مشقت وتعب برداشت کئے بغیر ثواب مل جاتا ہے اور نفس کے ساتھ کوئی خاص مقابلہ نہیں کرنا

پڑتا اس کی مثال حضور علیہ السلام نے اس غنیمت سے دی جو دشمن سے لڑے بغیر اور جنگ کی آگ میں تپتے بغیر حاصل کی جائے۔

عراقی نے اسے حضور علیہ السلام کی امثلہ میں ذکر کیا ہے۔طیبی فرماتے ہیں کہ ترکیب میں قلب ہے اصل کلام یوں ہے"الصوم فی الشتاء کالغنیمة الباردة"اس کا فائدہ مبالغہ کرنا ہے کہ ناقص کو کامل سے ملحق کیا جائے جیسے"الاسد کزید"حالانکہ اصل میں زید کالاسد ہے یجعل الاصل کالفرع والفرع کالاصل یبلغ التشبیہ الی الدرجة القصویٰ فی المبالغة۔

باب ماجاء "وعلی الذین یطیقونه"

عن سلمة بن الاکوع قال لمانزلت: "وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین" کان من اراد ان یفطر ویفتدی حتی نزلت الآیة التی بعدھا فنسختھا۔

تشریح:۔

"وعلی الذین یطیقونه" اس روایت کے مطابق یہ آیت منسوخ ہے ناسخ یہ آیت مؤخرہ ہے"فمن شھد منکم الشھر فلیصمه"جیسے کہ اس حدیث میں اس کی تصریح ہے اور یہی جمہور کا قول ہے علی ہذا یہ آیت رمضان کے بارے میں ہوئی اور"یطیقونه"کی ضمیر صوم کی طرف عائد ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداءً صوم اور فدیہ میں اختیار تھا کہ جو آدمی روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا تھا اسے روزہ رکھنے یا اس کے بجائے فدیہ دینے میں اختیار تھا جو عندالعراقیین گندم کا نصف صاع اور باقی اجناس کا ایک صاع ہے جبکہ حجازیین کے نزدیک ایک مد ہے کما قال العینی۔

ترمذی کی یہ روایت صحیحین وغیرہ میں بھی ہے مسلم (1) میں حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے

باب ماجاء وعلی الذین یطیقونه

(1) صحیح مسلم ج:اص:۳۶۱"باب بیان نسخ قول اللہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین"

ایک روایت میں نسبتاً زیادہ تصریح ہے کہ یہ آیت رمضان کے بارے میں ہے۔

عن سلمة بن الاكوع انه قال كنا فى رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من شاء صام ومن شاء افطر فافتدى بطعام مسكين حتى انزلت هذه الآية "فمن شهد منكم الشهر فليصم"۔

اور عقلاً بھی یہ بات صحیح نظر آتی ہے کہ یہ اختیار رمضان سے متعلق ہو کیونکہ ارکان اسلام پر نظر کرنے سے یہی حکمت واضح نظر آتی ہے کہ شریعت کے احکام میں بتدریج اضافہ اور لزوم ہوا ہے تاکہ طبائع کے خوگر ہونے کے مطابق تکلیف ڈالی جائے جیسے پہلے ایک ہی نماز تھی یعنی صلاۃ اللیل پھر فجر وعصر کی فرض ہوئیں اور بالآخر پانچ نمازیں مقرر ہوئیں مگر ان میں بھی کلام کی کسی حد تک اجازت تھی جیسا کہ ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

یہاں کچھ دیگر آراء بھی ہیں جو اختصاراً پیش کی جاتی ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ بھی رکھے اور فدیہ بھی دے تاکہ عبادت بدنی اور مالی دونوں جمع ہوسکیں۔

حضرت شاہ انور شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت ایام بیض کے متعلق ہے نہ کہ رمضان کے بارے میں اور استدلال ابوداؤد (2) میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کی روایت سے کیا ہے۔

فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة ايام من كل شهر ويصوم عاشوراء فانزل الله (كتب عليكم الصيام الخ)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رمضان سے متعلق نہیں ہے۔

مگر شاہ صاحبؒ کے تلمیذ رشید فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے شرح صدر نہیں ہو رہا کیونکہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں ان کی مختصر روایت اگرچہ حضرت سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ کی روایت سے متعارض نظر آتی ہے لیکن مفصل بالکل موافق ہے۔

---

(2) ابوداؤد ج:۱ ص:۸۲ کتاب الصلوٰۃ ''باب کیف الاذان''

فیساق احمد وابی داؤد المطول فی بیان احوال الصیام الثلاثة هکذا: فان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قدم المدینة فجعل یصوم من کل شهر ثلاثة ایام وصیام عاشوراء ثم ان الذی فرض علیه الصیام وانزل اللّٰه تعالیٰ "یاایها الذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم ...الی .... وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین" فکان من شآء صام ومن شاء اطعم مسکیناً فاجزا ذالك عنه ثم ان اللّٰه عزوجل انزل الآیة الاخری: "شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن الخ"۔

بنوری صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس میں اگر چہ کچھ اجمال ابھی بھی رہتا ہے مگر متبادر یہی ہے کہ یہ رمضان کے بارے میں ہے اور اس کی تائید میں بیہقی کی روایت پیش کی ہے جس میں اس مقصد مذکور کی تصریح ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ فرماتے ہیں کہ یہ آیت صدقۃ الفطر کے بارے میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ روزہ دار اخیر میں صدقۃ الفطر بھی دیدے یہ ایسا ہے جیسے عید البقر میں تکبیرات کا حکم ہے تو یہاں صدقہ کا حکم دیا فعلی ہذا ''یطیقونہ'' کی ضمیر فدیہ طعام مسکین کی طرف راجع ہے جو رتبۃً مقدم ہے کیونکہ وعلی الذین الخ خبر مقدم ہے اور ''فدیہ'' الخ مبتداموٴخر ہے اور تذکیر ضمیر کی وجہ یہ ہے کہ فدیہ سے مراد وہی طعام ہے جو اس کے بعد مذکور ہے اور مذکر ہے۔

لیکن بنوری صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سیاق کلام اس توجیہ کے منافی ہے کیونکہ آگے ہے ''وان تصوموا خیر لکم''۔

ان تینوں اقوال کے مطابق یہ آیت محکم ہے دراصل ان حضرات کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ قرآن میں نسخ کا دائرہ کم از کم رہے۔

حضرت گنگوہی صاحب علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا یہ آیت منسوخ ہے یا محکم تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنے اپنے فہم کے مطابق اور اس آیت میں مختلف احتمالات کے مطابق عمل کیا اور چونکہ وحی سے کوئی معنی متعین نہیں ہوا

تھا اس لیے حضور علیہ السلام نے بھی ان کو نہیں روکا پھر جب دوسری آیت نازل ہوئی تو جس نے اسی صورت پر عمل کیا تھا جو دوسری آیت میں متعین ہوئی تو اس نے اسے محکم کہا ہے اور جس نے کسی اور صورت پر عمل کیا تھا اس نے نسخ کا قول کیا۔اس لئے امام نووی (3) فرماتے ہیں۔

قال القاضی اختلف السلف فی الاولی هل هی محکمة او مخصوصة او منسوخة کلها او بعضها فقال الجمهور : منسوخة لقول سلمة ثم اختلفوا هل بقی منها مالم ینسخ فروی عن ابن عمر والجمهور ان حکم الاطعام باق علی من لم یطق الصوم لکبر وقال جماعة من السلف ومالك وابوثور وداؤد: جمیع الاطعام منسوخ ولیس علی الکبیر اذالم یطق الصوم اطعام واستحبه له مالك وقال قتادة کانت الرخصة لکبیر یقدر علی الصوم ثم نسخ فیه وبقی فیمن لایطیق وقال ابن عباس وغیره نزلت فی الکبیر والمریض الذین لایقدران علی الصوم فهی عنده محکمة لکن المریض یقضی اذا برأ واکثر العلماء علی انه لااطعام علی المریض۔

اسکے علاوہ بھی متعدد اقوال نقل کئے ہیں فمن شاء الاطلاع فلیراجع شرح مسلم ج:اص:۳۶۱۔

''طعام مسکین''فدیہ سے بدل یا بیان ہے۔

(3) النواوی علی مسلم ج:اص:۳۶۱''باب بیان نسخ قول اللہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین''

باب ماجاء فی من اکل ثم خرج یرید سفراً

عن محمد بن کعب انه قال: اتیت انس بن مالک فی رمضان وھو یرید سفرا وقد رحلت له راحلته ولبس ثیاب السفر فدعی بطعام فاکل فقلت له سنة فقال سنة ثم رکب۔

رجال:۔

(عبداللّٰہ بن جعفر) بن نجیح السعدی مولاھم ابو جعفر المدنی والد علی بن المدینی بصری اصله من المدینة ضعیف من الثامنة یقال تغیر حفظه بآخره کذافی التقریب وقال الذھبی فی المیزان: متفق علی ضعفه۔

تاہم امام ترمذی کی تحسین شاید اگلی روایت کی متابعت کی وجہ سے ہے۔☆

تشریح:۔

امام ترمذی نے دوسری سند کے ساتھ متن ذکر نہیں کیا ہے ابن العربیؒ نے عارضہ میں اسے بیان کیا ہے۔

> عن محمد بن کعب: اتیت انس بن مالک فی رمضان وھو یرید السفر قدرحلت دابة ولبس ثیاب السفر وتقارب غروب الشمس فدعابطعام فاکل منه ثم رکب فقلت: سنة؟ قال نعم۔

ابن العربی رحمہ اللہ فرماتے ہیں وہذا صحیح۔ گویا مذکورہ حدیث میں یہ صورت عصر اور مغرب کے درمیان پیش آئی ہے۔

"وقد رحلت له راحلته" بصیغہ مجہول راحلہ کا اطلاق عمدہ اور نجیب اونٹ یا اونٹنی پر ہوتا ہے جو اسفار پر قوت سے قدرت رکھتا ہو اس میں تاء مبالغہ کے لئے ہے اس لئے مذکر ومؤنث اس میں برابر ہیں۔

"فقلت له سنة"؟ ای ھذا سنة؟" فقال سنة" یعنی نعم ھذا سنة ۔ اس مضمون کی ایک اور حدیث

ابوداؤد(1) میں بھی ہے۔

"قال جعفر ابن جبر قال: کنت مع ابی بصرة الغفاری صاحب رسول الله فی سفینةمن الفسطاط فی رمضان فرفع ثم قرب غداء ة قال جعفر فی حدیثه فلم یجاوز البیوت حتی دعابالسفرة قال اقترب قلت الست تری البیوت؟ قال ابو بصرة اترغب عن سنة رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال جعفرفی حدیثه فاکل۔

امام احمد رحمہ اللہ (2) کی روایت میں ہے کہ:

قال: رکبت مع ابی بصرة من الفسطاط الی الاسکندرية فی سفینة"۔

یہ مسئلہ بھی اختلافی ہے کہ جس دن سفر کا ارادہ ہوتو آیا محض ارادہ کی بناء پر افطار کی رخصت ہے یا پھر نکلنا بھی شرط ہے اور نکلنے کی صورت میں آیا مطلقاً اجازت ہے یا پھر طلوع فجر سے پہلے کی قید ہے؟

تو ظاہریہ اور امام احمد رحمہ اللہ واسحٰق کے نزدیک اگر اس نے سفر کا ارادہ کرلیا ہو تو اگر چہ ابھی گھر ہی میں ہو اسے افطار کی اجازت ہے ہاں نماز قصر کے لئے خروج من البلد لازمی ہے کما قال الترمذی جبکہ جمہور کے نزدیک صرف ارادہ ونیت سفر کافی نہیں ہے۔ پھر جمہور اور حنفیہ کے نزدیک اگر طلوع فجر سے پہلے نکلا تو افطار کرسکتا ہے اگر چہ افضل رکھنا ہے مگر طلوع فجر کے بعد اتمام لازمی ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ واسحٰق کے نزدیک اس میں بھی افطار جائز ہے۔

پھر اگر کسی نے افطار کیا یعنی اثناء النہار میں تو اس پر صرف قضاء ہے کفارہ نہیں۔ معارف میں ہے۔

ثم من افطر عندالمانعین فقال مالك علیه القضاء ولا کفارة فیه وبه قال ابو حنیفة والشافعی۔

امام احمد رحمہ اللہ وظاہریہ کا استدلال مذکورہ دونوں حدیثوں سے ہے۔

باب فی من اکل ثم خرج یرید سفراً

(1) ابوداؤد ج:۱ص:۳۳۵ "باب متی یفطر المسافر اذاخرج"

(2) مسند احمد بن حنبل ج:۱۰ص:۳۵۱ رقم حدیث:۲۷۳۰۲ (۶/۳۹۸) شاکر

جمہور کا استدلال:۔ اس بارے میں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ روزہ کی فرضیت قرآن اور سنت متواترہ سے ثابت ہے اور افطار کی رخصت قران میں صرف سفر اور مرض کی وجہ سے آئی ہے اور مرضعہ ملحق بہما ہے جبکہ نیت اور قصد سفر میں کسی طرح داخل نہیں ہے نہ صراحۃً اور نہ دلالۃً کیونکہ نیت کرنے میں تو کوئی مشقت نہیں لہٰذا اس حدیث سے رخصت ماننا گویا کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ السلام سے صرف دو ہی رمضانوں میں سفر ثابت ہے بدر اور فتح مکہ کے سال، بدر میں افطار معرکہ کے وقت منقول ہے اور فتح مکہ کے سفر میں راستہ میں گویا پہلے دن یعنی خروج کے دن افطار ثابت نہیں ہے۔

جمہور کی طرف سے ترمذی اور ابوداؤد کی روایات کے تین جوابات دیئے گئے ہیں۔

(۱)...... پہلا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ یہ ان حضرات کا مذہب ہو اور ایسے کتنے مسائل ہیں کہ ان میں بعض صحابہ کا موقف جمہور کے خلاف ہوتا ہے اور اسکو سنت کہنا مرفوع ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ کبھی صحابی اپنے اجتہاد کو بھی سنت کہتا ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں۔

(۲)...... دوسرا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے یہ ارشاد دوران سفر کسی جگہ میں نزول کی حالت میں فرمایا ہو۔

(۳)...... تیسرا جواب حضرت شاہ صاحب نے دیا ہے کہ عرب کی عادت ہے کہ جب قافلہ روانہ ہوتا ہے تو سفر کے دن سے ایک دو روز پہلے لوگ آ کر شہر کے باہر کسی متعین جگہ پر جمع ہوتے ہیں جہاں آدمی مسافر ہی ہوتا ہے اور اس کا قرینہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کھانا تناول فرمانے کے بعد فوراً بعد سفر شروع کیا حالانکہ سفرا کیلئے نہیں ہوا کرتا تھا باقی ابوداؤد کی روایت میں جو یہ ہے کہ بیوت نظر آرہے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خروج شرط ہے عدم رؤیت شرط نہیں ہے۔

ابوداؤد کی روایت کا ایک اور جواب بھی صاحب بذل نے دیا ہے کہ ممکن ہے کہ انہوں نے یہ سفر رات کو شروع کیا ہو۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء فی تحفة الصائم

عن الحسن بن علی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم تحفة الصائم الدهن والمجمر۔

رجال:۔

(سعد بن طریف) الحنظلی الکوفی متروک ورماه ابن حبان بالوضع وکان رافضیاً اس لئے ترمذی نے فرمایا لیس اسناده بذاك ..... وسعد یضعف۔

(عمیربن مامون) مقبول من الرابعة قال الترمذی: ویقال عمیربن ماموم ایضاً۔ ☆

تشریح:۔

"والمجمر" بروزن منبر جس میں بخور کے لیے عود اور لوبان وغیرہ رکھ کر جلا دیا جاتا ہے اور نفس خوشبو پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔

چونکہ روزہ دار کھانے پینے کی چیز سے تو استفادہ نہیں کرسکتا ہے اس لئے طیب اور بخور کا تذکرہ کیا کہ یہی مناسب حال ہے۔

نہایہ میں ہے یعنی "انه یذهب عنه مشقة الصوم وشدته"۔

لیکن یہ بات ذہن میں رہے کہ جس چیز کی دھونی دی جاتی ہے تو اس کی خوشبو بغیر دھواں لئے بھی حاصل کی جاسکتی ہے لہٰذا اسے یہ نہ سمجھا جائے کہ دھواں مفسد صوم مطلقاً نہیں ہے کما مرمن قبل بعض لوگ یہ فرق کرتے ہیں کہ خوشبو اور دھواں وغیرہ معدے میں نہیں جاتا ہے بلکہ پھیپھڑوں میں جاتا ہے یعنی سانس کی نالی میں جاتا ہے نہ کہ خوراک کی نالی میں مگر یہ فرق صحیح نہیں کیونکہ جو چیز حلق سے اتر جائے پھر آگے جہاں بھی جائے وہ مفسد صوم ہے اصل بات لطیف اور کثیف ذات اور اثر یا پھر ممکن التحرز اور متعذر یا غیر ممکن التحرز کی ہے فلیتذکر اور یہی وجہ ہے کہ اگر اچانک مکھی منہ میں جاکر حلق سے اتر جائے تو مفسد صوم نہیں اگرچہ وہ ذات اور ذی جرم چیز ہے

مگر چونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں اس لئے معاف ہے۔

اس حدیث سے ندب تحفہ معلوم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تحفہ ایسی چیز کا ہونا چاہئے جو اس شخص کے حال سے زیادہ موافق اور مناسب ہو۔

باب ماجاء فی الفطر والاضحی متی یکون؟

رجال:۔

(عن محمد بن المنکدر) محمد بن المنکدر کا سماع عن عائشہ ثابت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔

سالت محمداً قلت له محمد بن المنكدر سمع من عائشة قال نعم يقول فی حديثه سمعت عائشة۔

یعنی عند البخاری سماع ثابت ہے اس لئے امام ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے گویا لفظ "عن" سے انقطاع کا شبہ نہیں ہونا چاہئے۔

معارف میں ہے کہ:

وجنح صاحب "التهذيب" الى عدم سماعه منها حيث قال: وقد قال ابن معين وابوبكر البزار: لم يسمع من ابی هريرة وقال ابوزرعة: لم يلقه واذا كان كذالك فلم يلق عائشة لانها ماتت قبله وبالجملة قال الحافظ ايضا ان روايته عن عائشة وابی هريرة وابی ايوب وابی قتادة وسفينة ونحوهم مرسلة۔ ☆

ملحوظ:۔

اس حدیث سے متعلقہ بحث "باب ماجاء ان الفطر یوم تفطرون الخ" میں گذری ہے فلیراجع۔ جس کا حاصل مطلب یہ ہے کہ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں اعتبار جماعت واکثریت کو ہوگی شرعاً وہی عید ہوگی جس کو عامۃ

الناس عید کہیں اسی طرح حج بھی ہے اس میں فلکی حسابیات یا شخصی رائے ورؤیت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

باب ماجاء فی الاعتكاف اذاخرج منه

عن انس بن مالك قال كان النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم يعتكف فی العشر الاواخر من رمضان فلم يعتكف عاماً فلما كان فی العام المقبل اعتكف عشرين۔

تشریح:۔

بظاہر اس حدیث اور ترجمہ الباب میں مناسبت نہیں ہے اس کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ مراد اس لفظ سے ''فلم يعتكف '' فلم یتم ہے گویا اس میں اس تفصیلی حدیث کی طرف اشارہ ہے جس کا تذکرہ پہلے آچکا ہے کہ امہات المؤمنین کے خیمے مسجد میں دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اعتکاف ختم کر دیا تھا۔

مگر یہ توجیہ صحیح نہیں کیونکہ اس واقعہ میں حضور علیہ السلام نے عام المقبل میں نہیں بلکہ شوال میں یعنی اسی سال قضا اعتکاف کیا تھا اس لئے صحیح یہ ہے کہ اس میں سفر کے عذر کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ نسائی (1) وغیرہ میں ہے ''فسافر عاماً فلم يعتكف '' الخ پھر مناسبت اس طرح ہوگی کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف شروع کئے بغیر بطور قضا کیا تو اگر شروع کرنے کے بعد ختم فرماتے تو بطریق اولی قضا کرتے۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اعتکاف ٹوٹنے کے بعد بطور قضاء دوبارہ لازمی ہے یا نہیں؟ امام ترمذی نے دو قول ذکر کئے ہیں ایک امام مالک رحمہ اللہ کا کہ قضاء لازم ہے دوسرا امام شافعی رحمہ اللہ کا کہ قضاء لازم نہیں ہے حنفیہ کا مسلک مثل مالکیہ ہے۔

مالکیہ کا استدلال حدیث الباب سے ہے ابن عبدالبر امام مالک رحمہ اللہ کے قول کے بعد لکھتے ہیں۔

هذا قول جماهير العلماء لان الاعتكاف وان لم يكن واجباً الاعلى من نذره

باب ماجاء فی الاعتكاف اذاخرج منه

(1) سنن النسائی لم اجدہ واللہ اعلم رواہ الحاکم فی المستدرک ص:۴۳۹ ج:۱ ''الاعتکاف'' کتاب الصوم

فانه یجب بالدخول فیه کالصلاۃ النافلة والحج والعمرۃ۔
معارف میں ہے کہ حنفیہ کی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ مسنون اعتکاف ٹوٹنے کی صورت میں ایک دن کی قضالازمی ہوگی یعنی جس دن ٹوٹا ہے اسی دن کا فقط۔
حنابلہ کا قول شافعیہ کی طرح ہے امام شافعی رحمہ اللہ اس حدیث میں تاویل کرتے ہیں کہ یہ قضاء استحباباً تھی نہ کہ وجوباً۔
گویا یہ اختلاف مبنی ہے اس اختلاف پر کہ نفل عمل شروع کرنے سے لازم ہوجاتا ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک ہر نفل شروع سے لازم ہوجاتا ہے وقد مر التفصیل من قبل۔ شافعیہ کے نزدیک سوائے حج وعمرہ کے کوئی نفل شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا حج وعمرے کا استثناء شاید وہ اس آیت کی وجہ سے کرتے ہیں ''واتمّوا الحج والعمرۃ للّٰہ''۔

باب المعتکف یخرج لحاجته ام لا؟

عن عائشة انها قالت کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم اذااعتکف ادنی اِلَیَّ راسه فارجله وکان لایدخل البیت الالحاجة الانسان۔

رجال:۔

(عن مالک بن انس عن ابن شہاب عن عروۃ وعمرۃ عن عائشۃ) یہ مروجہ نسخہ کے مطابق ہے یعنی امام زہری عروہ اور عمرہ دونوں سے روایت کرتے ہیں۔ بخاری (1) میں بھی اسی طرح ہے تاہم مالک کی جگہ وہاں لیث ہیں ایک روایت میں اوزاعی عن الزہری بھی اسی طرح ہے۔ جبکہ دوسری اسانید میں عن عروۃ عن عمرۃ عن عائشۃ ہے جیسا کہ امام ترمذی فرماتے ہیں۔

باب المعتکف یخرج لحاجته ام لا

(1) صحیح البخاری ج:اص:۲۷۲ ''باب المعتکف لا یدخل البیت الالحاجۃ''

هکذا رواه غیر واحد عن مالك بن انس عن ابن شهاب عن عروة عن عمرة عن

عائشة والصحیح عن عروة وعمرة عن عائشة هکذا رواه اللیث بن سعد الخ

جبکہ بعض نسخوں میں اس کے بالکل برعکس ہے۔امام ابوداؤد(2)فرماتے ہیں۔

ولم یتابع احد مالکاً علی عروة عن عمرة الخ

حافظ ابن حجر فتح(3)میں فرماتے ہیں۔

واتفقوا علی ان الصواب قول اللیث وان الباقین اختصروا منه ذکر عمرةالخ۔ ☆

تشریح:۔

(ادنی)دنو سے بمعنی قرب کے ہے یعنی" قرّب الیّ "بتشدیدالیاء۔راسہ صحیحین(4)میں یہ اضافہ بھی ہے"وهو فی المسجد"۔

"فارجله" ترجیل سے بمعنی کنگھی کرنے کے یعنی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کے دنوں میں سر مبارک میرے حجرے کے طرف جھکا کر میرے قریب کرتے کیونکہ حجرہ اور مسجد متصل ہیں اور درمیان میں دروازہ بھی تھا اور کھڑکی سے قریب کرنا بھی ہوسکتا ہے تو میں تیل لگا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں میں کنگھا کرتی۔

اس سے معلوم ہوا کہ معتکف کے لئے تنظف اور خوشبو کا استعمال منع نہیں ہے۔

قال الحافظ فی الفتح(5): والجمهور علی انه لایکره فیه الا مایکره فی المسجد وعن مالك تکره فیه الصنائع والحرف حتی طلب العلم۔

ابن الملک فرماتے ہیں۔

فیه دلیل علی ان المعتکف لواخرج بعض اجزائه من المسجد لایبطل

---

(2) ابوداؤد ج ا ص ۳۳۱ "المعتکف یدخل البیت لحاجۃ"

(3) فتح الباری ج ۴ ص ۲۷۳ "باب لا یدخل البیت الا لحاجۃ"

(4) صحیح البخاری ج ا ص ۲۷۲ "باب المعتکف لا یدخل البیت الا لحاجۃ"

(5) فتح الباری ج ۴ ص ۲۷۲ "باب الحائض ترجل راس المعتکف"

اعتکافہ۔

کیونکہ اس کو خروج نہیں کہا جاتا ہے۔ راوی یعنی امام زہری نے اس کی تفسیر ''بالبول

''وکان لایدخل البیت الالحاجة الانسان''

والغائط'' کی ہے اس لئے ان دونوں کی رخصت پر تو اتفاق ہے اور قے وغیرہ بھی اسی کے حکم میں ہے لیکن باقی حوائج جیسے کھانا پینا وغیرہما تو یہ اختلافی ہیں۔

عام فقہاء مطلق حاجت کے لئے خروج کے جواز کے قائل ہیں البتہ خروج مقید ہے بقدر الحاجۃ پھر حاجت عام ہے چاہے طبعیہ ہو جیسے پیشاب اور قے وغیرہ یا پھر شرعیہ ہو جیسے وضو وغیرہ یا ان کے مقدمات اور لوازمات ہوں جیسے آنا اور جانا وغیرہ۔

لہٰذا ان دو باتوں کو ملحوظ رکھ کر فقہاء نے ان پر متعدد تفریعات کی ہیں مثلاً اگر جمعے کے لئے جانا پڑے تو ایسے وقت میں جانے کی پابندی کرے کہ جمعہ اور چار رکعت سنت جو بعد الجمعہ ہیں وہ پڑھ سکے اور فوراً لوٹ جائے یہ تو اتفاقاً ہے یا چھ رکعات سنت علی الخلاف فی السنن۔

غسل جمعہ میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں احتیاط اسی میں ہے کہ نہ کیا جائے اسی طرح ٹھنڈک کے لئے غسل یا وضو اور وضو علی الوضو کے لئے نکلنا مفسد اعتکاف ہے۔

عیادت مریض اور شہود جنازہ کے قصد سے نکلنا بالاتفاق جائز نہیں البتہ اگر ضمناً عیادت کر لے مثلاً چلتے چلتے بیمار پرسی کر لے تو یہ جائز ہے اسی طرح اگر اتفاق سے اس کی منزل مقصود کے راستے میں جنازہ کے ساتھ چلنا پڑے تو بھی جائز ہے بشرطیکہ منزل مراد سے زیادہ اتباع نہ کیا جائے بعض نے ضمناً نماز جنازہ کو بھی جائز کہا ہے۔

اگر بیت الخلاء تک دو راستے گئے ہوں اور یہ دور والا اختیار کرے یا بیت الخلاء دو ہوں اور یہ دور والے میں جائے تو معارف میں ہے کہ اس میں ابن عابدین نے تردد کا اظہار کیا ہے مگر اخیراً جواز کی طرف مائل ہوئے کما فی البدائع لا باس بہ۔

اگر بیت الخلاء مشغول ہو تو اس کا انتظار جائز ہے البتہ اگر مسجد ہی میں پتہ چلا کہ بیت الخلاء مصروف ہے

تو جب تک خالی نہ ہو مسجد سے نہیں نکلنا چاہئے ان جزئیات کی تفاصیل فتاوی میں دیکھی جا سکتی ہے۔

پھر عیادت مریض اور جنازہ کو اگر شروع ہی سے مشروط کیا جائے تو حاجت پڑنے پر سفیان ثوری ابن المبارک، امام شافعی رحمہ اللہ و اسحٰق کے نزدیک یہ جائز ہے یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اشتراط احرام کی طرح اس کی کوئی حیثیت نہیں ہاں نفلی اور منذور اعتکاف میں اشتراط صحیح ہے۔

جو کام مسجد میں انجام دیا جا سکتا ہے اور وہ مسجد میں ممنوع نہ ہو تو اس کے لئے باہر جانا جائز نہیں جیسے کھانا پینا اور بیع و شراء جو اپنی ضرورت سے متعلق ہو۔

البتہ مبیعہ مسجد میں حاضر نہیں کیا جائے گا گو کہ غیر معتکف کے لئے بیع و شراء مطلقاً مسجد میں مکروہ ہے ہاں اگر کھانا لانے والا اور کوئی نہ ہو تو لینے کے لئے جانے کی اجازت ہے۔

پھر مسجد سے کتنی دیر باہر سے اعتکاف ٹوٹ جاتا ہے۔ تو ہدایہ (6) میں ہے۔

"ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند ابى حنيفة لوجود المنافى۔

اور یہ قیاس کا جواب ہے۔

وقالا: لا يفسد حتى يكون اكثر من نصف يوم وهو الاستحسان۔

اسلوب ہدایہ کے مطابق اسی کو صاحب ہدایہ نے راجح قرار دیا ہے تاہم پہلا قول احوط ہے اگرچہ دوسرا اوسع ہے۔

"وراوا المعتكف اذا كان فى مصر يجمع فيه الخ" یہ امام زہری کے نزدیک ہے کہ اعتکاف جامع مسجد میں ہی ہونا چاہئے جمہور کے نزدیک ہر مسجد میں اعتکاف درست ہے تاہم عند الحنفیہ اس میں پانچوں نمازوں کی جماعت شرط اعتکاف ہے۔

اس عبارت سے حنفیہ کے جمعہ کے لئے مصر کے اشتراط کی تائید ہوتی ہے عورت مسجد میں اعتکاف نہ کرے بلکہ گھر میں کوئی جگہ مختص کر کے بیٹھ جائے اور مذکورہ شرائط کے مطابق پابندی کرے۔

---

(6) ہدایہ ج: ۱ ص: ۲۳۰ کتاب الصوم 'باب الاعتکاف'

باب ماجاء فی قیام شهر رمضان

عن ابی ذر قال صمنا مع رسول الله صلی اللّٰہ علیه وسلم فلم یصل بنا حتی بقی سبع من الشهر فقام بنا حتی ذهب ثلث اللیل ثم لم یقم بنا فی السادسة وقام بنافی الخامسة حتی ذهب شطر اللیل فقلنا یارسول الله لو نفلتنا بقیة لیلتنا هذه فقال انه من قام مع الامام حتی ینصرف کتب له قیام لیلة ثم لم یصل بنا حتی بقی ثلث من الشهر وصلی بنافی الثالثة ودعی اهله ونسائه فقام بناحتی تخوفناالفلاح قلت له ومالفلاح؟ قال السحور۔

تشریح:۔

"صمنا مع رسول الله صلی اللّٰہ علیه وسلم" مراد رمضان ہے۔

" فلم یصل بنا" یعنی رمضان کی راتوں میں سوائے فرض نماز کے کوئی نماز جماعت کے ساتھ نہیں پڑھائی۔

"حتی بقی سبع من الشهر" مراد تیئس ویں رات ہے اگر اس رات کے ساتھ سات مراد ہوں تو پھر باعتبار متیقن کے کہا کیونکہ مہینہ انتیس راتیں یقینی ہوتی ہیں۔

"لو نفلتنا بقیة لیلتنا هذه؟" اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ اگر آپ مزید نصف رات جو باقی ہے بھی قیام فرماتے؟ اس توجیہ کے مطابق کثرت صلوٰۃ لازمی نہیں ہاں طول قیام لازم آتا ہے دوسرا مطلب یہ ہے کہ "لو نفلتنا ای لو زدتنا من الصلوٰۃ" کہ اگر آپ مزید نماز پڑھاتے اس سے کثرت رکعات لازم آتی ہے۔

اس روایت سے لیالی رمضان میں نماز تراویح ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہ روایت صحیح بھی ہے اور صریح بھی ترمذی کے علاوہ ابوداؤد (1) نسائی (2) اور ابن ماجہ (3) نے بھی اس کی تخریج کی ہے ابوداؤد نے اس پر سکوت

باب ماجاء فی قیام شهر رمضان

(1) ابوداؤد ج:۱ص:۲۰۲ "باب فی قیام شہر رمضان" کتاب الصلوٰۃ (2) سنن النسائی ج:۱ص:۲۰۰ "باب ثواب من صلی مع الامام حتی ینصرف" کتاب السہو (3) ابن ماجہ ج:۱ص:۹۴ "باب ماجاء فی قیام شہر رمضان"

کیا ہے اور ترمذی وحاکم (4) نے تصحیح کی ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ تراویح کی تعداد رکعات کتنی ہے۔

امام ترمذی نے دو ہی قول نقل کئے ہیں ایک بیس رکعات کا دوسرا اکتالیس کا یعنی مع الوتر پھر اس قول کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ یہ بھی دراصل بیس ہی ہیں مگر اہل مدینہ ہر ترویحہ میں انفرادی طور پر چار رکعات پڑھتے جو اہل مکہ کے طواف کے ثواب کا تدارک کرنے کی کوشش تھی اسطرح مزید سولہ رکعات کا اضافہ ہوتا پھر تین رکعات وتر سے انتالیس ہو جاتیں جیسے کہ بعض روایات میں ہے۔

کمانقله العینی (5) عن ابن وهب قال سمعت عبدالله بن عمر یحدث عن نافع قال: لم ادرك الناس الاوهم یصلون تسعاً وثلاثین رکعة یوترون منها بثلاث"۔

اور شاید بعض لوگ وتروں کے ساتھ مزید دو رکعات پڑھتے جیسے کہ آج کل لوگ کرتے ہیں تو اس طرح اکتالیس ہو جاتیں۔

یہاں اور اقوال بھی ہیں جیسے اٹھائیس کا، چوبیس کا، اور گیارہ کا، مگر شاید قلت ذاہبین کی وجہ سے امام ترمذی نے ان کو قابل التفات اور قابل ذکر نہ سمجھا ہو ورنہ معتد بہ اقوال یہ بالالتزام ذکر کرتے ہیں۔

پھر ان دو قولوں میں سے بیس کا قول جمہور کا ہے جیسے کہ امام ترمذی فرماتے ہیں۔

"واکثر اهل العلم علی ماروی عن علی وعمر وغیرهما من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم عشرین رکعة وهو قول سفیان الثوری وابن المبارك والشافعی"۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی دلیل یہ ذکر فرمائی ہے۔

وقال الشافعی: "وهکذا ادرکت ببلدنا بمکة یصلون عشرین رکعة"۔

---

(4) مستدرک حاکم ج:۱ص:۴۴۰ "قیام اللیل فی رمضان" قال هذا حدیث صحیح علی شرط البخاری ولم یخرجاه وفیه الدلیل الواضح ان صلوٰۃ التراویح فی مساجد المسلمین سنة مسنونة وقد کان علی ابن ابی طالب الخ ۱۲ شاکر غفرلہ

(5) عمدۃ القاری ج:۱۱ص:۱۲۶ "کتاب التراویح" باب فضل من قام رمضان"

گویا امام شافعیؒ نے اسی دلیل کو کافی سمجھا کہ حرم مکہ والوں کا تعامل اسی پر ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس کوئی مستند دلیل ہوگی جب ہی وہ ایسا کرتے ہوں گے اور جب ہی تو امام شافعی رحمہ اللہ نے مزید تحقیق ضروری نہیں سمجھی۔ امام ترمذی کے علاوہ ابن عبدالبرؒ ابن العربی اور الکاسانی وغیرہ نے بھی اسے جمہور کا مذہب قرار دیا ہے عارضۃ الاحوذی میں ہے۔

فروی مالك:" ان ابی بن کعب کان یقوم باحدی عشر رکعة وخالفه الناس"۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ گیارہ رکعت کی روایت میں امام مالک رحمہ اللہ منفرد ہیں عام علماء کم از کم بیس کے قائل ہیں۔

"فقالوا احدی وعشرین رکعة وقد روی مالك ایضاً انهم کانوا یقومون فی زمن عمر بثلاث وعشرین رکعةً"۔

معارف میں ہے۔

"قال ابن عبد البر: وهو قول جمهور العلماء وبه قال الکوفیون والشافعی واکثر الفقهاء وهوالصحیح عن ابی بن کعب من غیر خلاف من الصحابة "اه حکاه العینیی۔

تحفۃ الاحوذی میں زرقانی کے حوالے سے ہے۔

وقال الزرقانی فی شرح المؤطا قال ابن عبدالبر: روی غیر مالك فی هذااحدی وعشرون وهو الصحیح ولااعلم احداً قال فیه احدی عشرة الامالك ویحتمل ان یکون ذالك اولاً ثم خفف عنهم طول القیام ونقلهم الی احدی وعشرین الاان الاغلب عندی ان قوله احدی عشرة وهم۔

معارف میں ہے۔

وفی المغنی لابن قدامة:" وهذا کالاجماع"۔

اور اس کے تین صفحے بعد لکھتے ہیں۔

"قال ابن قدامة الموفق فی المغنی بعد ان ذکر ان العشرین ھو اختیار احمد بن حنبل"۔

وقال الکاسانی فی البدائع: وھذاقول عامة العلماء۔

ان عبارات سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ ائمہ ثلثہ اور ایک روایت میں امام مالک رحمہ اللہ بیس رکعات کے قائل ہیں یہی جمہور تابعین کا بھی مذہب ہے جیسے ابی ملیکہ عطاء ابوالبختری حارث الہمدانی حسن بصری کے بھائی سعید بن ابی الحسن اور عبدالرحمٰن بن ابی بکر وغیرہ۔اور آج تک حرمین میں اسی پر عمل جاری ہے بلکہ امصار مسلمین میں یہی بیس رکعات معمول بہا ہیں ہاں البتہ غیر مقلدین کی مساجد میں آٹھ رکعات پر عمل ہوتا ہے دراصل متقدمین میں یہ مسئلہ اختلاف کی اس حد تک نہیں پہنچا تھا جہاں آج ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ باوجود مختلف اقوال کے ان سے اپنے اپنے موقف پر زیادہ تفصیلی دلائل منقول نہیں ہیں معلوم ہوا کہ اختلاف کرنے والوں کا گروہ جمہور کے عمل پر اثر انداز نہیں ہوسکتا تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن عبدالبر نے گیارہ کے قول کو وہم پر مبنی قرار دیا ہے۔

اس بارے میں غیر مقلدین کا استدلال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے ہے جو ترمذی میں نہیں ہے۔ بخاری (6) وغیرہ میں بھی ہے کہ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہ سے پوچھا۔

"کیف کانت صلاة رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان؟ فقالت: ماکان یزید فی رمضان ولافی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعاً فلاتسئل عن حسنھن وطولھن الخ"۔

یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ روایت اصح مافی الباب ہے اس لئے اس میں وارد مقدار وتعداد ہی معتبر ہوگی جبکہ باقی روایات کلام سے خالی نہیں ہیں۔

اس کا ایک جواب تو یہ مشہور ہے کہ یہ روایت صلوٰۃ اللیل کے بارے میں ہے نہ کہ صلوۃ تراویح کے متعلق جس کی ایک دلیل یہ ہے کہ تہجد کی نماز میں جماعت نہیں ہوا کرتی تھی جبکہ تراویح میں باقاعدہ جماعت ہوئی

(6) صحیح البخاری ج:۱ص:۱۵۴ "باب قیام النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل فی رمضان وغیرہ" کتاب التہجد

تھی دوسری بات یہ ہے کہ تہجد رات کے اخیر میں ادا کی جاتی ہے جبکہ یہ نماز عشاء کے وقت ہوتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ حضور علیہ السلام رمضان کے عشرا واخر میں بھرپور محنت کر کے خود بنفس نفیس بھی کثرت سے عبادت فرماتے اور اپنے اہل خانہ کو اس کا پابند فرماتے اگر یہ مطلب لیا جائے کہ یہ وہی نماز تھی تو پھر رمضان اور غیر رمضان میں کوئی فرق نہیں رہے گا نیز ترمذی کے صنیع سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کے لئے الگ باب باندھ کر ابواب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے۔

"کماقال: باب ماجاء وصف صلاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل .... الی .... عن ابی سلمة انه اخبره انه سال عائشة کیف کانت صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی رمضان الخ وساق الحدیث (ص:۹۹)

جبکہ باب کی حدیث کو یہاں ابواب الصوم میں لاکر یہی بتلانا مقصد ہے کہ یہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں۔

مگر بہت سے محققین اس فرق سے مطمئن نظر نہیں آتے ہیں گو کہ بعض مرفوع احادیث سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے مگر وہ اس درجہ کی نہیں ہیں جن پر مسئلے کی بنیاد رکھی جائے۔

اس لئے صحیح جواب یہ ہے کہ بعد التسلیم اگرچہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آٹھ رکعات ادا فرمائی تھیں مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں اس کی تعداد رکعات بڑھ گئی اور صحابہ میں سے کسی نے اس پر اعتراض بھی نہیں کیا جو ایک قسم کا اجماع ہے اور ان کی اقتداء امت پر لازم بھی ہے جیسا کہ ابن کثیر فرماتے ہیں۔

وهو احد الرجلین الذین قال فیهما رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر وعمر"۔ (تفسیر ابن کثیر ص:۰ ۷ اتحت آیت "واذ جعلنا البیت مثابۃ للناس")

نیز یہ حدیث (7) بھی صحیح ہے" علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین "لہٰذا ان کے عمل کو خلاف سنت نہیں کہا جا سکتا اور نہ ہی معارض سنت بلکہ ظاہر یہی ہے کہ ان کے پاس کوئی مرفوع حدیث

---

(7) ابوداؤد ج:۲ص:۲۸۷ "باب فی لزوم السنۃ"

وغیرہ دلیل ضرور ہوگی اگر چہ ہمارے علم میں نہیں اور یہی وجہ ہے کہ جب امام ابویوسف نے امام ابوحنیفہ سے پوچھا کہ حضرت عمر کے پاس کوئی دلیل تھی تو امام ابوحنیفہ نے جواباً فرمایا ''ما کان عمر مبتدعاً'' تو جس طرح جمع قرآن اور کتابت مصحف کو بدعت نہیں کہا جاسکتا اسی طرح حال اس کا بھی ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شیخ ابن ہمامؒ وغیرہ کا یہ فرق کرنا کہ آٹھ رکعات تو سنت ہیں اور مزید بارہ مستحب ہیں صحیح نہیں کیونکہ خلفائے راشدین کا عمل بھی بتصریح حدیث سنت ہے۔

جمہور کی دلیل ا:۔ بیہقی (8) نے حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ کی صحیح حدیث نقل کی ہے۔

"قال: كانوا يقومون على عهد عمربن الخطاب رضى الله عنه فى شهر رمضان بعشرين ركعة و كانوا يقومون بالمائين" الخ صححه النووى وغيره۔

(۲) مؤطا مالک (9) میں یزید بن رومان سے روایت ہے۔

" قال كان الناس يقومون في عهد عمربن الخطاب رضى الله عنه بثلاث وعشرين ركعة"۔

یہ اگر چہ مرسل ہے لیکن عند مالک اور بہت سے فقہاء کے نزدیک یہ صحیح اور قابل حجت ہے۔

تاہم اس بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی سے گیارہ رکعات ہیں بعض میں تیرہ، بعض میں اکیس اور بعض میں تیئس یعنی وتروں سمیت۔

ان میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ پہلے آٹھ رکعات تراویح پڑھی جاتی تھیں اوران میں قرأت زیادہ ہوا کرتی تھی پھر بغرض تخفیف رکعات کی تعداد بتدریج بڑھادی گئی اور قرأت میں کمی کردی گئی اس طرح بالآخر بیس رکعات متعین ہوگئیں اور آج تک اسی پر عمل ہے تحفۃ الاحوذی میں ہے۔

"قد جمع البيهقى وغيره بين روايتى السائب المختلفتين المذكورتين بانهم كانوا يقومون باحدى عشرة ركعة ثم كانوا يقومون بعشرين ويوترون بثلاث۔

---

(8) السنن الکبری للبیہقی ج:۲ص:۴۹۶ ''باب ماروی فی عدد رکعات القیام فی شہر رمضان''

(9) مؤطا امام مالک رحمہ اللہ ج:اص:۹۸ ''ما جاء فی قیام رمضان''

اور صاحب تحفہ کا اس کے برعکس تطبیق دینا نا قابل فہم ہے جس پر بحث وتبصرہ کی ضرورت نہیں ہے۔

اشکال:۔ اگر صلوٰۃ تراویح اتنی اہم نماز ہے تو حضور علیہ السلام نے اس پر مداومت کیوں نہ فرمائی؟

جواب:۔ اس کا جواب ابن العربی وغیرہ نے دیا ہے کہ حضور علیہ الصلوۃ والسلام کا زمانہ نزول وحی کا دور تھا جب اگر آپ لوگوں کی رغبت کے بعد اسے ترک نہ فرماتے تو فرضیت کا امکان تھا جس سے لوگ حرج میں پڑ جاتے جب یہ علت ختم ہوگئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو جمع کر کے اس سنت کو با قاعدہ جاری فرمادیا۔

فلما تفرغ عمر بالاسلام وتمهد الدين نظر فى ذالك باحياء تلك السنة وامر بالاجتماع كما اجتمع النبى عليه السلام عليها حين ذهبت العلة التى تركها النبى صلى الله عليه وسلم من اجلها من قوله عليه الصلوٰة والسلام" لم يمنعنى من الخروج اليكم الا اننى خشيت ا يفرض عليكم"۔ (عارضة الاحوذى) واختار ابن المبارك واحمد واسحق" الصلوٰة مع الامام فى شهر رمضان واختار الشافعى ان يصلى الرجل وحده اذا كان قارئاً"۔

تراویح میں جماعت فی المسجد جمہور کا قول ہے امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں مذکورہ قول ان کا حافظ قرآن کے لئے ہے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ متقدمین اسی کے قائل تھے حتی کہ حضرت عمر بھی گھر میں پڑھتے تھے کمافی المؤطا (10) پھر متاخرین نے مسجد میں پڑھنے کا فتوی دیا جو وقت کا تقاضا ہے کیونکہ ضعف تدین کی وجہ سے گھر میں رہنے سے فوت ہونے کا اندیشہ ہے پھر تراویح کے ساتھ وتر کی بھی جماعت ہوگی۔ تحفہ میں ہے۔

وفى "كتاب قيام الليل" قيل لاحمد بن حنبل: يعجبك ان يصلى الرجل مع الناس فى رمضان او وحده؟ قال يصلى مع الناس ويعجبنى ان يصلى مع الامام ويوتر معه۔

معارف میں ہے۔

اعلم ان افضليتها مع الامام فى المسجد هو قول الجمهور كمافى الفتح وهو

---

(10) مؤطا مالک ص: ۹۷ "ما جاء فی قیام رمضان"

ومذهب احمد كمافي المغني .... وجماعة من اصحاب ابي حنيفة ... وبه قال مالك في رواية' قال في التقريب: وبهذا قال الشافعي وجمهور اصحابه وابوحنيفة واحمد وبعض المالكية۔

باب ماجاء في فضل من فطر صائماً

عن زيد بن خالد الجهني قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من فطر صائماً كان له مثل اجره غير انه لاينقص من اجر الصائم شيئاً۔

تشریح:۔

"من فطر صائماً" تفطیر سے ہے ای جعل الغیر مفطراً یعنی جس نے کسی روزہ دار کوافطاری کرادی خواہ قلیل ہو یا کثیر جیسے کہ بیہقی (1) اور صحیح ابن خزیمہ میں سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔

"يعطى الله هذالثواب من فطر صائماً على مذقة لبن او تمرة او شربة من ماء"۔الخ

"كان له مثل اجره غير انه" الخ یہ اللہ عزوجل کا محض فضل وکرم ہے کہ انسانوں کواوامرونواہی میں مبتلا کر کے تعمیل پران کوثواب دیتا ہے حالانکہ یہ اس پر کچھ لازم نہیں پھر جولوگ اس تعمیل میں تعاون کرتے ہیں ان کوبھی عامل اور فاعل کی طرح ثواب دیتا ہے جبکہ اصل ثواب میں یعنی عامل کے ثواب میں سے کوئی چیز کم نہیں کرتا ہے"وذالك فضل الله يؤتيه من يشاء"(2)"والله يختص برحمته من يشاء والله ذوالفضل العظيم" (3) اللّٰهم عَظِّمْ اجورناواصلح امورنا۔

باب ماجاء في فضل من فطر صائماً

(1) رواہ الطبرانی فی الکبیر ص:۲۶۱ ج:۶ رقم حدیث:۶۱۶۲ فی الحاشیۃ ایضاً مجمع الزوائد ج:۳ ص ۳۷۲ رقم حدیث ۴۸۹۴

(2) سورۃ الجمعۃ آیت:۴

(3) سورۃ البقرۃ آیت:۱۰۵

باب الترغيب فى قيام شهر رمضان وماجاء فيه من الفضل

عن ابى هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرغب فى قيام رمضان من غير ان يامرهم بعزيمة ويقول من قام رمضان ايماناً واحتساباً غفرله ماتقدم من ذنبه فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم والامر على ذالك ثم كان الامر كذالك فى خلافة ابى بكر وصدراً من خلافة عمربن الخطاب على ذالك۔

تشریح:۔

"یرغب" ترغیب سے ہے۔

"من غير ان يامرهم بعزيمة" اى بفريضة۔

"ايماناً"اى تصديقاً بوعدالله بالثواب عليه مطلب یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کی بات پر یقین کرتے ہوئے جوآدمی قیام رمضان کرتا ہے۔

"احتساباً "اى طلبا للاجر لالقصد آخر من رياء اونحوه۔

"غفرله ماتقدم من ذنبه" وزاد احمد (1) وغيره "وماتاخر"۔

بظاہر اس سے صغائر وکبائر دونوں مراد ہیں اسی پر ابن المنذر نے جزم کیا ہے۔

امام نووی (2) فرماتے ہیں۔

المعروف انه يختص بالصغائر وبه جزم امام الحرمين وعزاه القاضى عياض

باب الترغيب فى قيام شهر رمضان وماجاء فيه من الفضل

(1) کذا فی مجمع الزوائد ص ۳۴۸ ج ۳ رقم الحدیث ۴۷۹۸

(2) النووی علی مسلم ج ۱ ص ۲۵۹ "باب الترغیب فی قیام رمضان وهو التراویح"

لاهل السنة۔

اس بارے میں تیسرا قول یہ ہے کہ جب صغائر ختم ہو جائیں گے پھر کبائر میں تخفیف ہوگی جیسے کہ ابن قیمؒ نے زادالمعاد میں یہی موقف اختیار کیا ہے۔اس کی مزید تفصیل ابواب الطہارت کے اوائل میں گذری ہے۔

اشکال:۔''ماتأخر'' گناہ کیسے معاف ہوتے ہیں جبکہ وہ ابھی تک صادر بھی نہیں ہوئے ہیں؟

حل:۔مطلب یہ ہے کہ اللہ عز وجل اگلے سات سال تک گناہوں سے حفاظت فرمادے گا تو کبائر صادر ہی نہیں ہونگے یا مطلب یہ ہے کہ بعد الصدور مغفور ہونگے۔

"والامر علی ذالك"اس کی وجہ سابقہ باب سے پیوستہ میں ابن العربی کے کلام میں گزرگی کہ خوف فرضیت کی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت ترک فرمادی تھی۔

آخر ابواب الصوم اول ابواب الحج

اَبْوَابُ الْحَجِّ

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

''حج'' لغت میں القصد الی معظم کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں ''القصد الی زیارت البیت الحرام فی زمان مخصوص بافعال مخصوصۃ'' سے عبارت ہے۔

یہ لفظ بکسر الحاء بھی آتا ہے اور بالفتح بھی اور دونوں لغات قرآن میں موجود ہیں۔

" وقال الطبری الکسر لنجد، والفتح لغیرھم وفی امالی الھجری اکثر العرب یکسرون الحاء۔

تاخیر کی وجہ:۔

حج عبادت جمالی ہے جیسے کہ صوم بھی عبادت جمالیہ ہے جبکہ صلوۃ زکوٰۃ عبادات جلالیہ ہیں۔

ذات باری تعالی من حیث ہو ہو جمیع اشیاء سے مستغنی ہے لیکن صفات کمالیہ کا تقاضا ہے کہ ان کا مظاہرہ کیا جائے لہذا صفات جلال کا تقاضا ہے کہ جس طرح بھی ہو اس کے سامنے عجز اور کمال درجہ کے ادب کا اظہار کیا جائے نخوت اور تکبر اس کے خلاف ہے صفات جمال کا تقاضا ہے کہ دوسری اشیاء اس پر فریفتہ ہوں اس کی محبت میں ہر قسم کی قربانی کے لئے تیار ہوں یہی وجہ ہے کہ جمال قلوب اور عقول کا جاذب ہوتا ہے جمال اگر کامل ہوگا تو لوگوں کے ہوش وحواس باختہ کر دے گا یوسف علیہ السلام کو دیکھ کر عورتوں نے اپنے ہاتھ کاٹ دیئے اور زلیخا شرم وحیاء کی پروا کئے بغیر اس کے پیچھے پاگل بچے کی طرح بھاگی وعلی ہذا القیاس۔

چونکہ باری تعالی میں صفت جمال کمال درجہ کی پائی جاتی ہے اور ایسے صفت جلال بھی کمال درجہ کی ہے تو ان کے جو مقتضیات ہونگے وہ بھی کمال درجہ کے ہونگے یعنی وہ عبادات کمال درجہ کی ہوں گی کیونکہ ہم دنیا میں دیکھتے ہیں کہ جس چیز میں معمولی سا جمال پایا جاتا ہے دوسری چیزیں اس پر مرمٹنے کے لئے تیار ہوتی ہیں شمع

و پروانہ اور گل وبلبل کی حالتیں اس پر شاہد ہیں جب جمال مجازی کا یہ عالم ہے تو جمال حقیقی پر فریفتگی کا حال تو اعلیٰ درجہ کا ہوگا۔

پھر محبوبیت کی غیرت شرکت کی اجازت نہیں دیتی اس لئے روزہ درحقیقت اعراض عن غیر اللہ ہے مگر ہم میں ضعف پایا جاتا ہے اس لئے عوام کو تین چیزوں اکل وشرب اور جماع سے منع کیا گیا اور خواص کا روزہ یہ ہے کہ تمام منہیات کو چھوڑ دو جبکہ اخص الخواص کا صوم جمیع ماسوی اللہ کو چھوڑنے کا نام ہے۔

جب یہ منازل طے ہوجائیں تو اب محبوب کے خانہ چلو اپنے گھر بار خویش اقارب تعلقات سب کو خیر باد کہو یہی وجہ ہے کہ پہلے زمانے کے لوگ جب حج کے لئے جاتے تو ان کے گھر والے روتے کہ شاید واپس آئے یا نہ آئے۔

الحاصل جس قدر قرب ہوتا جائے محبت میں ازدیاد ہوتا جائے چنانچہ جب میقات پر پہنچو تو زیب وزینت چھوڑ دو پھر محب کے لئے چاہیے کہ وہ کسی سے لڑائی جھگڑا مول نہ لے" لا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج "(1) اور عاشق اور وحشی جانوروں کی حالت ایک جیسی ہوتی ہے اس لئے حاجی کو شکار کرنے سے روکا گیا کہ اپنے ہم جنس کو قتل مت کرو چنانچہ مجنون کہتا ہے۔

یاظبیات القاع قلن لنا

الیلالی منکن ام لیلی من البشر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا" الحج العج والثج "یعنی حج کی حقیقت یہ ہے کہ چیخو چلاؤ اور اخیر میں جا کر اپنے آپ کو ذبح کردو چانچہ اسماعیل علیہ السلام نے اپنے آپ کو ذبح کر دیا پھر جب دیار محبوب میں لوٹ آؤ یا پہلی بار پہنچو تو گلی کوچوں میں مارے مارے پھرو دیواروں کو چومو اور ان سے بدن کو رگڑو۔ مجنون کہتا ہے۔

امر علی الدیار دیار لیلیٰ

اقبل ذا الجدار وذا الجدار

ابواب الحج عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(1) سورۃ البقرۃ آیت: ۱۹۷

اسی سے تیری ہستی بنے گی اور ذات کی تکمیل ہوگی گویا حج مکملات دین میں سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ حج کا وجوب دیگر عبادات سے اخیر میں ہوا اور حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے چند دن پہلے تک مؤخر فرمایا تا کہ اس آیت ''الیوم اکملت لکم دینکم'' الآیۃ (2) سے عملاً تطبیق و مناسبت پیدا ہو کہ ادھر احکام کی تکمیل ہوئی اور ادھر افعال وارکان کی۔

حج کی فرضیت قطعی ہے اس میں تاویل کرنا اس سے انکار کی طرح موجب کفر ہے معارف میں ہے۔

ووجوب الحج معلوم بالضرورۃ والانکار من ضروریات الدین والتاویل فیھا سواء فی الاکفار۔

اس پر اجماع ہے کہ حج زندگی میں ایک مرتبہ فرض ہوتا ہے الا یہ کہ آدمی اس کی نذر مانے کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے اور وہ ایک ہے تو جب سبب مکرر نہیں ہوتا ہے مسبب بھی مکرر نہیں ہوگا ہاں جب تک سبب رہے گا تو حج بھی باقی ہوگا۔

حج کب اور کس سن میں فرض ہوا ہے؟ اس میں سنہ ۵ سے دس ہجری تک کے اقوال ہیں جمہور کے نزدیک یہ سنہ ۶ میں فرض ہوا ہے۔

پھر کس آیت سے فرض ہوا ہے تو ایک قول یہ ہے کہ ''واتموا الحج والعمرۃ للہ '' (3) سے اس کا وجوب معلوم ہوا کیونکہ اتمام الشی فرع ہے ابتداً الشی کی اور اس کی تائید علقمہ ومسروق اور ابراہیم نخعی کی قرأت سے بھی ہوتی ہے جس میں لفظ ''واقیموا '' آیا ہے کما عند الطبری باسانید صحیحۃ عنہم۔ (4)

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی فرضیت اس آیت سے ہوئی ہے ''وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً'' (5) ابن کثیر (6) نے اپنی تفسیر میں اسی کو ترجیح دی ہے۔

---

(2) سورۃ المائدۃ آیت: ۳

(3) سورۃ البقرۃ آیت: ۱۹۶

(4) تفسیر طبری ج: ۲ ص: ۱۲۰ ''القول فی تاویل قولہ تعالی واتموا الحج''

(5) سورۃ آل عمران آیت: ۹۷

(6) تفسیر ابن کثیر

اس میں اختلاف ہے کہ حج علی الفور واجب ہے یا مع التراخی؟ یعنی وجوب کے بعد اگر کوئی اور مانع نہ ہوتو اسی سال ادا کرنا فرض ہے یا اگلے سالوں تک اس میں کوئی تاخیر بھی جائز ہے؟

امام مالک اور اصح قول کے مطابق امام ابوحنیفہ اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک یہ علی الفور ہے امام شافعی کے نزدیک یہ مع التراخی واجب ہے امام ابوحنیفہ وامام احمد سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام ابو یوسف کو امام نووی نے شرح مسلم (7) میں امام شافعی کے ساتھ ذکر کیا ہے اور صاحب ایثار الانصاف فی آثار الخلاف وغیرہ نے جمہور کے ساتھ۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب فوتگی کا خطرہ نہ ہو اگر فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر بالاتفاق علی الفور لازمی ہے اور تاخیر گناہ ہے۔

جمہور کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم من ملك زاداً وراحلة تبلغه الی بیت اللّٰہ ولم یحج فلاعلیه ان یموت یهودیاً او نصرانیاً وذالك ان اللّٰہ یقول فی کتابه وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً ۔ (باب ماجاء فی التغلیظ فی ترک الحج)

طریق استدلال یہ ہے کہ اگر تاخیر جائز ہوتی تو حج کی فوتگی کی صورت میں گناہ نہ ہوتا اور اتنی بڑی وعید نہ آتی جیسے کوئی نماز کو مؤخر کرے اور وقت ختم ہونے سے پہلے مر جائے۔

اس روایت میں اگر چہ ہلال بن عبداللہ اور حارث بن عبداللہ دونوں ضعیف ہیں مگر مقابلے میں کسی روایت کا نہ ہونا اور معارض سے خالی ہونا اس سے استدلال کے لئے کافی ہے اسی طرح حضرت عمرؓ سے مروی ہے کما فی ایثار الانصاف ''لقد هممت باقوام وجدوا الزاد والراحلة ولم یحجوا ان اخرب علیهم بیوتهم ''اور یہ ارشاد انہوں نے صحابہ کی موجودگی میں فرمایا اور کسی نے اس پر نکیر واعتراض نہیں کیا طریق استدلال وہ ہی ہے جو پہلی حدیث میں بیان ہوا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ہے کہ انہوں نے سن دس تک

(7) النواوی علی مسلم ج:۱ص:۴۲۷ کتاب الحج

حج مؤخر فرمایا حالانکہ اس کا وجوب بہت پہلے ہو چکا تھا۔

جمہور کی طرف سے اس کے متعدد جوابات ہیں۔

(۱)...... پہلا جواب بصورت تسلیم کہ حج سنہ ۹ سے پہلے فرض ہوا تھا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ نے بذریعہ وحی بتلا دیا تھا کہ آپ حج کریں گے "لتدخلن المسجد الحرام" کسی اور شخص کے لئے اپنے مستقبل کے بارے میں اطمینان حاصل کرنا ممکن نہیں کہ یہ تو صرف وحی سے معلوم ہو سکتا تھا جو منقطع ہوئی اور وہ بھی صرف نبی کو معلوم ہو سکتا تھا اور نبوت کا سلسلہ ختم ہو گیا۔

(۲)...... سنہ ۸ تک مکہ فتح نہیں ہوا تھا اور سن ۸ و سن ۹ میں سابقہ رسم جاہلیت "نسی" کی وجہ سے حج کا وقت آگے پیچھے ہو گیا تھا مگر یہ جواب زیادہ تسلی بخش نہیں۔ (تدبر)

(۳)...... ابھی تک خوف ختم نہیں ہوا تھا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ اور اپنے نفس نفیس کے متعلق خطرہ لاحق تھا اس لئے وہ مدینہ منورہ کو خالی کرنا نہیں چاہتے تھے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے بعض صحابہ پہرہ دیا کرتے تھے یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی "واللہ یعصمك من الناس"۔ (8)

(۴)...... اشتغاله بتمهيد قواعد الدين وتعليم العباد والجهاد۔

(۵)...... حضور علیہ السلام مشرکین کے ساتھ حج کرنا نہیں چاہتے تھے اس لئے پہلے سنہ ۹ میں اعلان کرایا کہ آئندہ وہ نہ آئیں پھر حج فرمایا۔

(۶)...... جیسے کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ حج مکملات دین میں سے ہے اس لئے آپ چاہتے تھے کہ اس کو بالکل اخیر میں ادا فرمائیں تا کہ اس کا عمل اس کی غرض کے ساتھ موافق ہو جائے۔

حج کے فرائض:۔

(۱) نیت کرنا (۲) احرام (۳) وقوف عرفہ (۴) طواف افاضہ۔

---

(8) سورۃ المائدۃ آیت: ۶۷

حج کے واجبات:۔

(۱)طواف قدوم(۲)سعی کرنا(۳)ابتدامن الصفا(۴)غیر معذور کے لئے پیدل پا سعی کرنا(۵)جمع تاخیر(۶)وقوف مزدلفہ(۷)رمی جمرات(۸)ذبح یانحر کرنا(۹)حلق یا قصر کرنا(۱۰)ترتیب بین الرمی والذبح والحلق والطواف(۱۱)طواف وداع۔

بعض فقہاء نے ان میں بسط وضم سے کام لے کر تعداد کم وبیش لکھی ہے مثلاً نمبر۳ونمبر۴ کونمبر۲ میں شامل کرنے سے نو ہو جائیں گے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

ثم الحج فرائضه عندنا ثلاثة وقوف عرفة والطواف وهما ركنان والاحرام وهذا شرط واما الواجبات فكثيرة تزيد على عشرين وسائرها سنن وآداب۔

باب ماجاء في حرمة مكة

عن ابی شریح العدوی انه قال لعمرو بن سعید وهو یبعث البعوث الی مكة ائذن لی ایها الامیر احدثك قولاً قام به رسول الله صلی الله علیه وسلم الغد من یوم الفتح سمعته اذنای ووعاه قلبی وابصرته عینای حین تكلم به الخ۔

تشریح:۔

چونکہ بیت اللہ الحرام حج کا سبب ہے اس لئے اس کی عظمت معلوم ہوتی ہے اور یہ کہ اس مقام کی زیارت کرنی چاہیے اگر چہ باری تعالیٰ مکان سے منزہ ہیں مگر بعض امکنہ کے ساتھ رحمت باری تعالیٰ کا خاص تعلق ہے اسی بناء پر تشریفاً ان کی نسبت اللہ کی طرف کی جاتی ہے ان مقامات میں مکہ معظّمہ کو وہ حیثیت حاصل ہے جو بادشاہ کے دارالحکومت کو حاصل ہوتی ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے" ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة

مبارکاً وھدی للعالمین "(1)اور قاعدہ ہے کہ جب لشکر فروکش ہوتا ہے تو سب سے پہلے شاہی خیمہ نصب کیا جاتا ہے اور جب کوچ کیا جاتا ہے تو اولاً شاہی خیمہ اکھیڑا جاتا ہے اس لئے قیامت کے قریب ایک بدبخت شخص اس کی اینٹیں اور پتھر گرائے گا اور روکنے والا کوئی نہیں ہوگا اعاذنا اللہ منہا۔

عن ابی شریح العدوی ابوشریح مشہور صحابی ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے علامہ عینی (2) فرماتے ہیں والمشھور خویلد بن عمرو اسلم قبل الفتح وسکن المدینۃ ومات بہا سنہ ۶۸ ھ۔

العدوی ابی شریح کی صفت ہے بفتح العین والدال بخاری (3) میں بھی ان کی نسبت عدوی بیان کی گئی ہے مگر یہ صحیح نہیں صحیح بات یہ ہے کہ یہ خزاعی ہیں کما قال ابن حجر فی الفتح۔(4)

قوله (ای البخاری) عن ابی شریح العدوی كذا وقع ههنا وفيه نظر لانه خزاعی من بنی كعب بن ربيعة بطن من خزاعة ولهذا يقال له الكعبی ايضاً وليس هو من بنی عدی لاعدی قريش ولاعدی مضر فلعله كان حليفاً لبنی عدی بن كعب من قريش وقيل فی خزاعة بطن يقال لهم بنو عدی۔

"انه قال لعمروبن سعيد" هو ابن العاص بن سعيد بن العاص بن امية القرشی الاموی يعرف بالاشدق وليست له صحبة ولا كان من التابعين باحسان و كان مسرفاً علی نفسه۔

معارف (5) میں ہے کہ اس کا لقب لطیم الشیطان تھا اور کنیت ابوامیہ تھی یہ امیر معاویہ کی طرف سے مکہ مکرمہ پر گورنر مقرر تھا پھر ان کے بعد ان کے بیٹے یزید کی جانب سے مدینہ پر گورنر بنایا گیا اور مرقات میں ہے کہ

باب ماجاء فی حرمة مكة

(1) سورۃ آل عمران آیت: ۹۶

(2) عمدۃ القاری ج: ۱۰ ص: ۱۸۷ "باب لایعضد شجر الحرم"

(3) صحیح البخاری ج: ۱ ص: ۲۴۷ "باب لایعضد شجر الحرم" ابواب العمرۃ

(4) فتح الباری ج: ۴ ص: ۴۲ "باب لایعضد شجر الحرم" کتاب جزاء الصید رقم حدیث: ۱۸۳۲

(5) معارف السنن ج: ۶ ص: ۷

یہ اپنے چچازاد عبدالملک بن مروان کی طرف سے مدینہ کا امیر تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ یزید کے بعد بھی یہ گورنر رہا پھر سنہ ۷۰ میں عبدالملک بن مروان نے اسے قتل کروایا تھا مذکور فی الباب کا مکالمہ اس وقت کی بات ہے جب یزید امیر بنا۔

اس واقعہ کی تفصیل البدایہ والنہایہ (6) میں مروی ہے صاحب معارف وغیرہ نے اس کا خلاصہ نقل کیا ہے کہ جب حضرت معاویہؓ نے لوگوں سے بطور ولی عہد کے یزید کے لئے بیعت لینا چاہی تو چار آدمیوں نے بیعت سے انکار کر دیا تھا ۱۔ حضرت حسین بن علی ۲۔ عبداللہ بن زبیر ۳۔ ابن عمر ۴۔ اور ابن ابی بکر پس ابن ابی بکر کا انتقال تو یزید کی امارت سے پہلے ہی ہو چکا جبکہ ابن عمرؓ نے حضرت معاویہ کے بعد یزید کے ہاتھ پر بیعت کر لی جبکہ حضرت حسینؓ کوفہ تشریف لے گئے تا کہ لوگوں کو اپنی بیعت کی دعوت دیدے اور ان کا جانا وہاں کے لوگوں کے اصرار پر تھا فوقع ماوقع وکان ما کان اور ابن زبیر نے مکہ جا کر لوگوں سے اپنی خلافت کے حق میں بیعت لے لی جس پر یزید نے برہم ہو کر عمرو بن سعید کو لشکر کشی کرنے کا حکم دیا اور اس نے تعمیل کی مگر وہ اس مذموم مقصد میں نا کام رہا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مدینہ والوں نے یزید کی بیعت توڑ دی اور حرہ کی مشہور لڑائی چھڑ گئی انجام یہ نکلا کہ مدینہ زاداللہ شرفہا میں سینکڑوں صحابہ کرام اور ان کی اولاد کی اموات واقع ہوئیں اور عورتوں کی آبروریزی ہوئی خلاصہ یہ ہے کہ ایک بہت بڑا شر وفساد حرم مدینہ میں برپا ہو گیا یہ سنہ ۶۳ کی بات ہے مگر یزید نے اس کی شاید پروا نہ کی کیونکہ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

ویزید فاسق بلاریب وفی شرح الفقہ الاکبر لملاعلی قاری روی عن احمد بن حنبل ان یزید کافر کذافی العرف الشذی۔

معارف (7) میں ہے۔

قال ابن الصلاح: فی یزید ثلاث فرق فرقة تحبه وفرقة تسبه وتلعنه وفرقة متوسطة لاتتولاہ ولاتلعنه قال هذالفرقة هی المصیبة ویقول ابن العماد فی

(6) البدایة والنهایة الجزء الثامن ص:۳۲۹۔۳۳۰ سنة ثلاث وسبعین وفیها کان حصار عبداللہ بن الزبیر فی الکعبة وقتله وصلبه علی ثنیة الحجون علی یدی الحجاج الثقفی المبیر

(7) معارف السنن ج:۶ ص:۸

الشذرات بعد نقله و لااظن الفرقة الاولیٰ توجد الیوم۔

مگر آج کل ایسا فرقہ پھر معرض وجود میں آیا ہے کہ جو یزید سے عقیدت رکھتا ہے۔ علامہ تفتازانی (8) کے کلام فی شرح العقائد سے یزید پر لعن کا جواز معلوم ہوتا ہے دراصل اس اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے کہ آیا یزید حضرت حسینؓ کے قتل پر راضی یا خوش تھا یا نہیں تو جو لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ خوش تھا وہ لعن کو جائز سمجھتے ہیں کیونکہ جو لوگ ان کے قتل میں شریک ہوئے تھے ان کے زندیق ہونے پر جس طرح یہ ملوث ہونا دلالت کرتا ہے اسی طرح جو شخص اس پر خوش ہوگا بھی شریک واقعہ شمار ہوگا اگر چہ وہ وہاں موجود نہ ہو۔ خازن ص: ٦٦ ج: ۱ پر ہے۔

قیل اذاعلمت المعصیة فی الارض فمن کرهها وانکرها بریٔ منها' و من رضیها کان من اهلها۔

بہر حال عمرو بن سعید حضرت عبداللہ بن زبیر کو منصب خلافت سے نہ ہٹا سکا پھر کوکب میں ہے کہ یزید کے بعد معاویہ بن یزید آئے انہوں نے لوگوں کو جمع کر کے فرمایا کہ مجھے اپنے اوپر خطرہ ہے کہ اگر خلافت قبول کرونگا تو درست نہیں رہ سکونگا اس لئے خلافت چھوڑ دی پھر مروان آئے وہ بھی ابن زبیر کو قتل نہ کروا سکے پھر جب عبدالملک بن مروان آئے تو اس نے یہ کام حجاج بن یوسف کے ذمہ لگا لیا اس نے جا کر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو شہید کر دیا مکہ مکرمہ میں منجنیق نصب کر کے بڑے بڑے پتھر پھینکے گئے آگ لگی اور بیت اللہ وحرم مکہ کی پوری توہین ہوئی مگر اس میں زیادہ تعجب کی بات اسلئے نہیں کہ حجاج یزید سے کچھ کم نہ تھا۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں۔

ویروی عن احمد بن حنبل ان حجاجاً کافر۔

(عرف الشذی باب ماجاء فی ثقیب کذاب ومبیر' ابواب الفتن للترمذی)

وهو یبعث البعوث ای یرسل الجیوش بعوث جمع بعث کی ہے بمعنی المبعوث من تسمیة المفعول بالمصدر والبعث جماعة من الجند مراد یہاں وہ مجہز لشکر ہے جو عبداللہ بن الزبیرؓ جن کو عائذ البیت بھی کہتے ہیں کے خلاف بھیجا گیا تھا۔

البدایہ والنہایۃ (9) میں ہے کہ حضرت معاویہؓ کے انتقال کے بعد یزید نے فوری خط روانہ کر دیا جس

(8) شرح العقائد ص: ١٤٧ و یکف عن ذکر الصحابة الا بخیر

(9) البدایۃ والنہایۃ ج: ٨ ص: ١٤٨۔ ١٤٩

میں مدینہ کے گورنر ولید بن عتبہ بن ابی سفیان سے کہا گیا تھا کہ حضرت حسین حضرت ابن الزبیر اور حضرت ابن عمر سے بھی دیگر لوگوں کے ساتھ میرے لئے بیعت لے لو چنانچہ عبداللہ بن زبیر نے بیعت سے انکار کر کے مکہ روانہ ہوئے پھر یزید نے ولید کو معزول کر کے عمرو بن سعید کو مدینہ کا نائب بنا کر اسے ابن زبیر کے خلاف کاروائی کرنے کا حکم دیا چنانچہ اس نے لشکر تیار کیا اور اس پر عبداللہ بن زبیر کے بھائی عمرو بن زبیر کو مقرر کر کے روانہ کیا یہ لوگ مکہ پہنچے عبداللہ بن زبیر نے جنگ سے پہلے اپنے بھائی کے پیچھے نمازیں پڑھیں مگر یزید کی اطاعت سے انکار کیا پھر جنگ ہوئی مگر یہ لوگ ناکام و نامراد لوٹے۔

"ائذن لی ایھا الامیر" امر ہے اذن سے اس میں دوسرا ہمزہ یا سے بھی تبدیل کیا جا سکتا ہے اذن بمعنی اجازت ہے پھر عارضہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اجازت اس لئے چاہی کہ والی اور قاضی سربراہ کی اجازت سے ہی کلام کر سکتے ہیں شرح ابی طیب میں ہے کہ ابوشریح سے پہلے مروان نے بھی عمرو بن سعید کو لشکر کشی سے منع کیا تھا مگر وہ نہیں مانا پھر ابوشریح آئے اور فرمایا کہ مجھے اجازت دو۔ ''احدثک'' بالجزم بھی پڑھنا جائز ہے کہ جواب امر ہے اور بالرفع بھی ''قولاً'' ''ای حدیثاً'' ''قام بہ'' ''قولاً'' کی صفت ہے مطلب یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے یہ حدیث بیان فرمائی ہے۔

"الغد" بالنصب یوم فتح کا دوسرا دن یعنی کل مراد ہے۔

سمعتہ اذنای الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے یہ حدیث اچھی طرح یاد ہے ''ان مکۃ حرمھا اللہ تعالیٰ ولم یحرمھا الناس'' یعنی لوگوں نے اپنی طرف سے اس کو حرام نہیں کیا ہے بلکہ اللہ نے اس کا لوگوں کو حکم دیا ہے اور اس روایت کا صحیحین (10) کی حدیث سے تعارض نہیں جس میں ہے ''ان ابراھیم حرم مکۃ'' کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی طرف سے نہیں اللہ کے حکم سے حرام کیا ہے۔ عارضہ میں ہے۔

ان اللّٰہ ھو الذی خلق ذالک فی قلب کل واحد منھم وھو الفھم علیہ لیظھر منھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ویبسط علی الارض نورہ کما بسط منھا خلقہ۔

یعنی اللہ نے لوگوں کے دلوں میں اس کی عزت و ہیبت ڈالی ہے یہاں تک کہ زمانہ جاہلیت میں بھی

---

(10) صحیح مسلم ج:۱ص:۴۴۰ ''باب فضل المدینۃ الخ'' کتاب الحج

ایک آدمی اپنے بھائی کے قاتل کے ساتھ طواف میں شریک ہوتا مگر اس پر ہاتھ ڈالنے کی ہمت نہ ہوتی تھی۔

"ان یسفك بها دماً" بکسر الفاء وحکی ضمہا مراد قتل ہے۔

او یعضد بهاشجرة بکسرہ ضاد یعنی معضد سے کاٹنا جو آلہ قطع ہے معضاد اور معضد درانتی کو کہتے ہیں (قاموس) تاہم یہاں مراد عام آلہ قطع ہے۔

" فان احد ترخص" احد فعل محذوف کا فاعل اور ترخص مذکور اس کی تفسیر کرتا ہے کمافی قولہ تعالیٰ "وان احد من المشركين استجارك"۔

"ساعة من نهار" مراد یوم الفتح ہے۔ مسند احمد (11) میں ہے ان ذالک کان من طلوع الشمس الی العصر پھر ماذون فیہ سے مراد فقط قتال ہے شجر کا قطع نہیں۔

وقد عادت ای رجعت حرمتها اليوم ای يوم الخطبة المذكورة۔

كحرمتها بالامس دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ رخصت کی گھڑی کے علاوہ کل جس طرح اس کی حرمت تھی آج اسی طرح پھر وہ حرمت لوٹ آئی۔ یا مراد امس سے زمانہ ماضی ہے۔

وليبلغ الشاهد الغائب ابن العربی فرماتے ہیں اس سے وجوب العمل بخبر الواحد معلوم ہوتا ہے۔

عمرو بن سعید کا یہ کہنا کہ انا اعلم منک بذالک محض مکابرہ ہے کیونکہ ابوشریح صحابی ہیں اور مرفوع حدیث روایت کرتے ہیں اس کے مقابلے میں ایک فاسق کی بات قابل التفات نہیں ہونی چاہیے۔

لا يعيذ من الاعاذة ای لا يجير پناہ نہیں دیتا۔

عاصياً يعنى خارجاً عن الامام۔

"ولافاراً بدم" يعنى القصاص۔

"ولافاراً بخربة" امام ترمذی نے یہ لفظ دو طرح روایت کیا ہے ایک بفتح الخاء المعجمة واسكان الراء اس کے بعد باء موحدہ ہے بروزن رحمة اصل میں عیب کو کہتے ہیں یہاں اس سے مراد سرقہ اور جنایت ہے جیسا کہ مستملی کی روایت میں اس کی یہی تفسیر آئی ہے بعض نے اس کو غرفة کے وزن پر بھی پڑھا ہے مگر یہ غلط ہے کمافی

(11) مسند احمد بحوالہ فتح الباری ج:۱ص:۱۹۸ "باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب" کتاب العلم

قوت المغتذی۔

دوسرا خاء کے بعد زائے معجمہ ہے اس کے بعد یائے مثناۃ تحتیہ یعنی خزیہ بروزن سدرۃ مطلب ایسا کام جس سے آدمی کو شرمندگی ہوتی ہو۔

اس حدیث سے متعلق یہاں دو مسئلے قابل ذکر ہیں۔

پہلا مسئلہ:۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے جنایت کی ہو خارج حرم یا حرم میں اور پھر حرم میں پناہ لی ہو تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو اگر جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے خواہ یہ جنایت حرم میں کی ہو یا باہر کیونکہ اطراف بمنزلہ مال کے ہیں اور اگر جنایت قتل نفس کی ہو تو اگر حرم میں ہو تو بھی بالاتفاق اس سے حرم میں قصاص لیا جاسکتا ہے امام قرطبی (12) نے ابن جوزی کے حوالے سے اس پر اجماع نقل کیا ہے کیونکہ اس شخص نے انتہاک حرم کیا ہے اور اگر قتل حرم سے باہر کیا ہے پھر جا کر حرم میں پناہ لیلی تو اس میں اختلاف ہے گویا یہ اختلاف فقط فار بالدم میں ہے امام مالک وامام شافعی کے نزدیک اس سے قصاص لیا جاسکتا ہے جبکہ امام بوحنیفہ اور امام احمد کے نزدیک اس کو حرم میں قتل نہ کیا جائے بلکہ اس پر تضییق کی جائے یعنی اس کا کھانا پینا بند کردیا جائے تاکہ وہ تنگ ہو کر باہر نکل آئے تب اس سے قصاص لیا جائے گا۔

معارف میں عمدہ کے حوالے سے ابن حزم فرماتے ہیں کہ صحابہ کی ایک جماعت بھی عدم قصاص فی الحرم کی قائل ہے اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے اسی طرح تابعین کی ایک جماعت بھی منع کی موافق ہے ثم شنع (ای ابن حزم) علی مالك والشافعی فقال قد خالفافی هذا هؤلاء الصحابة والكتاب والسنة۔

حنفیہ وحنابلہ کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے "ومن دخله كان آمناً"۔(13)

باب کی مرفوع حدیث بھی ان کی قوی دلیل ہے نیز وہ شخص انتہاک حرم بھی نہیں کر چکا ہے لہٰذا حرم اس کو

---

(12) تفسیر قرطبی ج:۴ص:۱۴۰

(13) سورۃ آل عمران آیت:۹۷

پناہ دیتا ہے۔

شافعیہ و مالکیہ عمرو بن سعید کے اس قول سے استدلال کرتے ہیں۔ ان الحرم لایعیذ عاصیاً ولا فاراً بدم۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نہ تو یہ قول کوئی آیت قرآنی ہے اور نہ ہی کوئی حدیث بلکہ اس کا اپنا زعم ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ شوافع تو کبھی موقوف حدیث کو بمشکل دلیل سمجھتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ مرفوع کے مقابلہ میں ہو اور یہاں ایک فاجر آدمی جو صحابی تو ہے ہی نہیں مگر تابعین میں بھی اس کی شہرت بہت بری تھی کے قول کو کیسے حجت و دلیل مانتے ہیں نیز عبداللہ بن زبیرؓ نہ تو عاصی تھے اور نہ ہی فار بالدم والخربۃ ہیں۔

مشرکین اگر چہ مباح الدم ہیں مگر عند المسجد الحرام ان کا قتل کرنا بھی جائز نہیں البتہ اگر وہ قتال میں ابتداء کریں تو پھر قتل کرنا جائز ہے۔

دوسرا مسئلہ:۔

یہ مسئلہ حرم شریف کے اشجار و نباتات سے متعلق ہے حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اگائی ہوں ان کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے یعنی مالک کے لئے۔

دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اگاتے ہیں اس قسم کا حکم قسم اول کی طرح ہے یعنی جواز القطع۔

تیسری خودرو گھاس اور درخت و پودے ان میں اذخر بنص حدیث مستثنیٰ ہیں باقی کا قطع یا اکھیڑنا ناجائز ہے الا یہ کہ وہ مرجھا گیا ہو یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔

ابن العربی نے عارضہ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک گھاس میں جانور چرانا جائز ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے مگر ہدایہ (14) نے اس کو مرجوح کہا ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ مسواک کے لئے درخت کی شاخ اور دواء کے لئے درخت کے پتے اور پھل توڑنے کو جائز کہتے ہیں بشرطیکہ اس سے باقی درخت کو نقصان نہ پہنچے کیونکہ یہ چند دنوں کے بعد پھر خود بخود بحال ہو جاتا ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک قطع ممنوع میں جزاء بھی ہے جو قیمت مستحق للفقراء کی صورت میں ہوگی۔

(14) ہدایہ ج ا ص ۲۸۷ کتاب الحج

باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة

عن عبداللّٰہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم تابعوا بین الحج والعمرة فانهما ینفیان الفقر والذنوب کماینفی الکیر خبث الحدید والذهب والفضة ولیس للحجة المبرورة ثواب الاالجنة۔

تشریح:۔

تابعوا بین الحج والعمرة اس میں دواحتمال ہیں ایک موالات یعنی پے درپے حج وعمرہ کرلیا کرو اورفقط فرض پر اکتفاء نہ کرو دوسرا مطلب مقارنت ہے اس توجیہ کے مطابق پھر یہ روایت حنفیہ کی مؤید ہے کہ حج قران افضل ہے۔

فانهما ینفیان الفقر کیونکہ یہ حج وعمرہ فقر کوزائل کرتے ہیں اس سے مراد فقر ظاہری بھی لینا صحیح ہے کہ آدمی مالدار ہوجاتا ہے اور فقر باطنی بھی مراد ہوسکتا ہے کہ آدمی کا دل مستغنی ہوجاتا ہے۔

کماینفی الکیر خبث الحدید الخ کیر بکسرا لکاف لوہار کی دھونکنی کو بھی کہتے ہیں اور بھٹی کو بھی یعنی جس طرح دھونکنی اور بھٹی سے لوہے کا میل جاتا رہتا ہے اور سونار کی آتشدان میں سونا چاندی صاف ہوجاتے ہیں ٹھیک اسی طرح حج وعمرے سے آدمی کے فقر وگناہ محو ہوجاتے ہیں۔

ولیس للحج المبرورة ثواب الاالجنة صحیحین(1) میں ہے کہ "من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته امه " حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں جن کا مآل بقول امام قرطبی ایک ہی ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ حج مبرور وہ ہے جو جنایات سے خالی ہو بعض کہتے ہیں جس میں کوئی گناہ نہ ہو وقیل ہوالمقبول جس کی علامت یہ ہوتی ہے کہ واپسی پر اس کی حالت تقوی کے اعتبار سے پہلے سے بہتر ہو" وقیل ھو

باب ماجاء فی ثواب الحج والعمرة

(1) صحیح بخاری ج:۱ص:۲۰۶"باب فضل الحج المبرور" کتاب المناسک صحیح مسلم ج:۱ص:۴۳۶"باب فی فضل الحج والعمرة"

الذی لاریاء فیہ'' امام نووی (2) نے قول ثانی کو ترجیح دی ہے یعنی جو گناہ سے خالی ہو۔

حج سے صغائر تو بالاتفاق معاف ہوتے ہیں مگر آیا کبائر بھی معاف ہوتے ہیں تو اس میں مختلف اقوال ہیں ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں کہ اس سے فقط صغائر معاف ہوتے ہیں کیونکہ کبائر کے لئے توبہ شرط ہے ہاں حج سے دل نرم ہوجاتا ہے تو عموماً آدمی توبہ کرہی لیتا ہے اس طرح پھر کبائر بھی معاف ہوجائیں گے۔

قال :قدمناه فی غیر موضع ان هذه الطاعات انما تکفر الصغائر فاماالکبائر فانها لاتکفرها الاموازنة لان الصلوٰة لاتکفرها فکیف العمرة والحج وقیام رمضان؟ ولکن هذه الطاعات ربما اثرت فی القلب فاورثت توبة تکفر کل خطیئة۔ (العارضة)

لفظ حدیث میں شاید اس کی طرف اشارہ ہے کیونکہ بار بار جانے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کو اپنے گناہوں کی معافی اور توبہ کے ذریعے خامیوں کا تدارک کرنے کا موقع فراہم ہو ورنہ تو توبہ گھر پر بھی ہوسکتی ہے۔ تدبر

جبکہ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ان اعمال سے کبیرہ میں تخفیف ہوتی ہے یعنی جب صغائر نہ رہے تو پھر کبیرہ میں تخفیف ہوگی جب حسنات کی تعداد بڑھے گی تو کبیرہ ہلکا ہوتے ہوتے بالآخر ختم ہوجائے گا لہٰذا اس لئے فرمایا کہ بکثرت حج وعمرے کرلیا کرو تا کہ کبائر بھی معاف ہوجائیں۔

تاہم یہ بات ذہن میں رہے کہ اگر مراد صرف صغائر کی معافی وتلافی ہوتی تو اس کے لئے اتنے مبالغے کے الفاظ کی ضرورت نہیں تھی اس لئے علماء کی ایک بڑی تعداد اس بات کی قائل ہے کہ حج سے کبائر بھی معاف ہوتے ہیں ابن قیم فرماتے ہیں۔

وان الکبیرة العظیمة قد تکفر بالحسنة الکبیرة کماقال تعالی ان الحسنات یذهبن السیئات وبالعکس لقوله تعالی لاتبطلوا صدقاتکم بالمن والاذی وقوله ان تحبط اعمالکم وانتم لاتشعرون۔ (مختصر زاد المعاد ص: ۲۰۷ فصل فی غزوة الفتح الاعظم)

(2) النووی علی مسلم ج:۱ ص: ۴۳۶ ''باب فضل الحج والعمرة''

حافظ ابن حجر (3) رجع کیوم ولدته امه الحدیث کی تشریح میں لکھتے ہیں ظاہرہ غفران الصغائر والکبائر۔

بعض علماء حقوق اللہ اور حقوق العباد میں فرق کر کے فرماتے ہیں کہ ثانی الذکر تو ہرگز معاف نہیں ہوتے ہیں جبکہ حقوق اللہ میں جو فرائض ذمہ پر ہیں مثلاً نماز روزہ وغیرہ وہ بدستور ذمہ پر رہتے ہیں البتہ جو محرمات کے زمرے میں داخل ہوں اور اس سے کسی کا حق متعلق نہ ہو تو وہ معاف ہو جائیں گے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا آسان ہے کہ آدمی کو حج کر کے غافل و نازاں نہیں ہونا چاہئے کہ میرے ذمہ اب کوئی حق واجب الاداء باقی نہیں ہے اور میں سیدھا جنت میں جاؤنگا کیونکہ یہ تو عین عجب ہے جو بذات خود ایک کبیرہ ہے نیز اسے کیا معلوم کہ اس کا حج قبول ہوا پھر یہ بھی یقینی نہیں کہ سارے کبائر معاف ہوئے کیونکہ اختلاف مذکور نے مسئلہ میں ظن پیدا کر دیا اس لیے حج کے بعد تو اور بھی محنت کرنی چاہئے اور گناہوں سے دامن بچانا چاہیے کہ کہیں اس کا حج بھی حبط نہ ہو جائے۔ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں۔

ان المسئلة ظنية وان الحج لاينقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير للكل فليس معناه كمايتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه و كذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل احد بذالك۔

اس باب کی دوسری حدیث میں ہے۔

من حج فلم يرفث ولم يفسق غفرله ماتقدم من ذنبه۔

''فلم یرفث'' بضم الفاء اس میں فصیح لغت باب نصر سے ہے گو کہ یہ مثلث فی الماضی والمضارع بھی جائز ہے قال الازهری الرفث اسم جامع لكل شئ ممايريد الرجل من المراة یعنی عورت کا کسی طرح شہوت سے ذکر کرنا رفث ہے تاہم ابن عمرؓ اس کو مخاطبہ نساء کے ساتھ مخصوص فرماتے تھے البتہ اس آیت میں فلا رفث ولا فسوق رفث سے مراد عند الجمہور جماع ہے۔

---

(3) فتح الباری ج:۳ص:۳۸۳ ''باب فضل الحج المبرور'' کتاب المناسک

ولم یفسق ای لم یات بسیئة ولا معصیة فسق لغت میں خروج کو کہتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ چوہے کو فویسقہ کہتے ہیں جو فاسقہ کی تصغیر ہے لخروجہا من جحرہا علی الناس اور اصطلاح شرع میں معصیت اور خروج عن الطاعت کو کہا جاتا ہے۔ پھر فسق و فجور گو کہ عام حالات میں ممنوع ہیں مگر حج میں اس کی شناعت اور بڑھ جاتی ہے۔

باب ماجاء من التغليظ فی ترک الحج الخ

عن علی قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم من ملك زاداً وراحلة تبلغه الی بیت اللّٰه ولم یحج فلا علیه ان یموت یهودیاً او نصرانیاً وذالك ان اللّٰه یقول فی کتابه" ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً"۔

رجال:۔

(محمد بن یحیٰ القطعی البصری) بضم القاف وفتح الطاء صدوق من العاشرۃ ہیں۔

(مسلم بن ابراہیم) تقریب میں ہے کہ یہ رجال ستہ میں سے ہیں ثقہ اور مامون ہیں۔

(ہلال بن عبداللہ) متروک ہیں۔

قال الحافظ فی التقریب: هلال بن عبداللّٰه الباهلی مولاهم ابو هاشم البصری متروك من السابعة۔

بخاری نے بھی منکر الحدیث قرار دیا ہے کما فی المیزان (1) وقال الترمذی هلال بن عبدالله مجهول۔

(ابو اسحٰق الہمدانی) یہ سبیعی ہیں تقریب میں ہے۔

عمرو بن عبداللّٰه الهمدانی ابو اسحق السبیعی مکثر ثقة عابد من الثالثة اختلط

باب ماجاء من التغليظ فی ترک الحج

(1) میزان الاعتدال ج:۴ ص:۳۱۵

باَعرہ۔

تہذیب التہذیب میں ہے والسبیع من ھمدان۔

(عن الحارث) ہوالحارث بن عبداللہ الاعور الہمدانی مختلف فیہ ہیں کذبہ الشعبی وغیرہ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ یہ حدیث ہلال اور حارث کی وجہ سے ضعیف ہے اس لئے ابن جوزیؒ نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے مگر قوت المغتذی میں اس پر رد کیا ہے کیونکہ یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے۔ حافظ ذہبی میزان (2) میں فرماتے ہیں۔ قد جاء باسناد اصلح من ہذا۔ معارف میں ہے۔

قال القاضی العز بن جماعة فی مناسکه لاالتفات الی قول ابن جوزی ان حدیث علی موضوع و کیف یصفه بالوضع وقد اخرجه الترمذی فی جامعه۔

حالانکہ ترمذی کی تمام احادیث معمول بہا ہیں کما مر فی المقدمۃ۔

اس کے باقی طرق سعید بن منصور امام احمد ابویعلی (3) اور بیہقی (4) وغیرہ نے ذکر کئے ہیں۔☆

تشریح:۔

من ملك زاداً وراحلةً اگر چہ راحلہ کا اطلاق تو اونٹ پر ہوتا ہے مگر یہاں مراد مطلق سواری ہے پھر ملک سے مراد عام ہے چاہے ذاتی ہو یا کرایہ پر حاصل کی گئی ہو جیسے آج کل دور دراز ممالک سے آنے والے جہازوں سے آتے ہیں۔

تبلغه تبلیغ اور ابلاغ دونوں سے صحیح ہے یعنی بالتشدید والتخفیف ای توصلہ۔

فلاعلیه ای فلاباس ولامبالاة ولاتفاوت اولاامن یعنی اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کہ وہ یہودی مرے یا نصرانی۔

یہاں دو باتیں قابل ذکر ہیں ایک یہ کہ اسے ترک حج پر یہودی و نصرانی کیوں قرار دیا؟ دوسری بات

---

(2) میزان الاعتدال ج:۴ ص:۳۱۵

(3) کذا فی تلخیص الحبیر ص:۴۸۶ ج:۲ رقم حدیث:۹۵۷ کتاب الحج

(4) سنن الکبریٰ للبیہقی ج:۴ ص:۳۳۴ "باب امکان الحج" بتغیر یسیر

اس تشبیہ کی وجہ ہے۔
تو پہلی بات کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ آدمی وجوب حج کا معتقد ہی نہیں یا بالفاظ دیگر یہ ترک حج کا مستحل ہے تو یہ یہود ونصاری کی طرح منکر حج اور کافر ہے اور اگر یہ معتقد وجوب تو ہے مگر بخل یا کسل کی وجہ سے نہیں کرتا تو اس معصیت کیوجہ سے یہ مشابہ ہوگیا یہود ونصاری کے ساتھ جو باوجود دولت مند ہونے کے اس طرف نہیں آتے ہیں لہذا یہ عاصی ہے اور تشبیہ تغلیظاً ہے قال اللہ تعالی ومن کفر فان اللہ غنی الخ الآیۃ۔

پھر اس تشبیہ کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ ملت ابراہیمیہ میں حج بھی ہے اور نماز بھی مگر یہود ونصاری نماز تو پڑھتے ہیں مگر حج نہیں کرتے لہذا تارک حج اس ملت سے عقیدۃً یا عملاً خارج ہوکر اہل کتاب کی طرح ہوا دوسری وجہ یہ ہے کہ بیت المقدس اور کعبہ دونوں مقدس اور محترم مقامین ہیں مگر مع ہذا اہل کتاب کعبہ کے ساتھ معادات اور بغض رکھتے ہیں لہذا تارک حج بھی ان کی طرح ہوا۔

یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ تارک صلوٰۃ کو مشرکین سے مشابہ قرار دیا ہے۔

عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: بین الکفر والایمان ترک الصلوٰۃ۔

(ترمذی ص:۹۰ ج:۲ باب ماجاء فی ترک الصلوٰۃ ابواب الایمان)

کیونکہ مشرکین حج تو کرتے تھے مگر نماز نہیں پڑھتے تھے اور جو نماز وہ پڑھتے تھے وہ تو سوائے مکاء وتصدیہ کے اور کچھ نہیں تھا۔ وما کان صلاتھم عندالبیت الامکاء وتصدیۃ الآیۃ (5)

☆ ☆

(5) سورۃ التوبہ آیت:۳۵

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر قال جاء رجل الی النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم فقال یارسول اللّٰہ مایوجب الحج؟ قال الزاد والراحلة۔

رجال:۔

(ابراہیم بن یزید الخوزی) بضم الخاء خوز کی طرف منسوب ہے مکہ میں ایک مقام کا نام ہے امام احمد ونسائی ان کے بارے میں کہتے ہیں متروک الحدیث۔

یہ حدیث ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ (1) دار قطنی (2) حاکم (3) بیہقی (4) سعید ابن ابی منصور اور امام شافعیؒ نے بھی روایت کی ہے بلکہ دار قطنی نے تو تقریباً اس کے سترہ طرق متعدد صحابہ سے ذکر کئے ہیں یہ روایت موصولاً بھی آئی ہے اور مرسلاً بھی جسے حسن بصری ذکر کرتے ہیں اسی مرسل حسن بصری کے علاوہ اس کے باقی تمام طرق ضعیف ہیں اس لئے بیہقی فرماتے ہیں۔ الصواب عن قتادة عن الحسن مرسلاً۔ ابوبکر ابن المنذر فرماتے ہیں۔

لایثبت الحدیث فی ذالك مسنداً والصحیح من الروایات روایة الحسن مرسلة۔

اس لئے کہا گیا ہے کہ امام ترمذی کا اس حدیث کو حسن قرار دینا تساہل ہے لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ شاید ان کی تحسین کثرت شواہد ومتابعات پر مبنی ہو یہ بھی ممکن ہے کہ ابراہیم بن یزید ان کی رائے

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

(1) ابن ماجہ ج:۱ص:۲۰۸ ''باب مایوجب الحج''
(2) سنن الدار قطنی ج:۲ص:۱۹۳ کتاب الحج رقم حدیث:۲۳۹۰
(3) مستدرک حاکم ج:۱ص:۴۴۲ کتاب المناسک
(4) سنن الکبری للبیہقی ج:۴ص:۳۲۷ ''باب بیان السبیل''

میں درجہ حسن کا راوی ہو ان کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے قد تکلم فیہ بعض اہل العلم من قبل حفظہ نیز جب کوئی حدیث عند الائمہ معمول بہ ہو تو یہ بھی اس مضمون کی قوت اور ثبوت کی قوی دلیل ہوتی ہے قال الترمذی: والعمل علیہ عند اھل العلم ان الرجل اذاملک الخ۔☆

تشریح:۔

امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ حج کا وجوب قدرت ذاتی پر موقوف ہے قدرت مالی ہو یا نہ ہو جیسے نماز کا حکم ہے کہ قادر علی الصلوٰۃ پر نماز فرض ہوتی ہے چاہے امیر ہو یا فقیر لہٰذا جو شخص پیدل چل کر حج کر سکتا ہے اس پر حج فرض ہے حتی کہ وہ آدمی بھی حج کرے جس کے پاس زادراہ نہ ہو بشرطیکہ وہ توانا ہو اور محنت ومزدوری کر سکتا ہو یا پھر وہ سوال کرنے کا عادی ہو تو وہ راستہ میں اپنا انتظام کرے ہاں جو مالدار پیدل چلنے سے قاصر ہے تو وہ مال خرچ کر کے حج کرے۔

ان کا استدلال قرآنی آیت سے ہے جو عام ہے" وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً "اس میں زادوراحلہ کی قید نہیں ہے اور باب کی حدیث تمام طرق کو ملا کر پھر بھی ضعیف ہے۔

ابن العربیؒ عارضہ میں لکھتے ہیں۔

فکل من قدرعلی الوصول بحولہ وقوتہ الذین جعلھما اللہ فی ذاتہ فھو قادر ومطیق مستطیع ومن لم یقدر علی ذالک بحولہ وقوتہ لکن قدربحیلتہ وھی تحصیل الاسباب بالمال لزمہ ذالک لانہ مطیق .... بوجہ من الاطاقۃ اعتبر الشرع وجعلہ بمنزلۃ القدرۃ القائمۃ بالذات فی عبادۃ الشرع کلھامن الطھارۃ والصلوٰۃ وشبھھا فکذالک فی الحج وھذا دلیل علی ان یلتحق بالقطیعات وان کان فی باب الظنیات ولیس للمخالف شیٔ یُعَوَّلُ علیہ الا مایبتنی علی دعاوی لااصل لھا۔

لیکن جمہور کے نزدیک غیر مکی کے لئے بغیر زادوراحلہ کے حج فرض نہیں ہوگا کیونکہ جب حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا مایوجب الحج؟ قال الزادوالراحلۃ کمافی حدیث الباب اگر پیدل چلنے والے پر حج فرض

ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ تفسیر نہ فرماتے۔

باقی رہا یہ مسئلہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد طرق اور تعامل کی وجہ سے یہ کم از کم حسن کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے جو دلیل ہونے کے لئے کافی ہے اور یہ کوئی کتاب اللہ پر زیادتی بھی نہیں ہے کہ جس کے لئے خبر مشہور یا متواتر کی ضرورت ہو بلکہ تفسیر اور وضاحت آیت ہے اور ابن العربی جو یہ کہتے ہیں لیس للمخالف شئ یعول الیہ کہ خصم کے پاس قابل اعتماد دلیل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی شوکانی نے کہا ہے کہ حسن سے احتجاج کرنا بخاری وابن العربی کے سوا تمام جمہور کا طریقہ ہے۔

وهكذا يجوز الاحتجاج بماصرح احد الائمة المعتبرين بحسنه لان الحسن يجوز العمل به عندالجمهورولم يخالف فی الجواز الا البخاری[؟] وابن العربی والحق ماقاله الجمهور لان ادلة وجوب العمل بالآحاد وقبولها شاملة له۔

(نیل الاوطار ص:۱۳ ج:۱)

اور مذکورہ باب کی حدیث کی تحسین امام ترمذی نے کی ہے لہٰذا اس سے استدلال صحیح ہوا۔

اگر بالفرض یہ روایت ضعیف بھی مانی جائے تب بھی تعامل ائمہ کی بناء پر اس سے استدلال اور اس کے مطابق چلنا صحیح ہے جیسا کہ علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں اس کی تصریح کی ہے۔

وكذا اذاتلقت الامة الضعيف بالقبول يعمل به على الصحيح حتى انه ينزل منزلة المتواتر فی انه ينسخ المقطوع به ولهٰذا قال الشافعی رحمه الله فی حديث لاوصية لوارث انه لايثبته اهل الحديث ولكن العامة تلقته بالقبول وعملوا به حتى جعلوه ناسخاً لآية الوصية۔ (ماتمس الیہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ ص:۲۴)

اس میں امام شافعی نے یہی بات فرمائی ہے کہ جب حدیث پر اکثر کا عمل ہو تو اس کی قوت ناسخ تک پہنچ جاتی ہے اور اس میں شک نہیں کہ باب کی حدیث پر جمہور کا عمل ہے۔

پھر استطاعت کیلئے مذکورہ دو شرطوں یعنی زادراہ اور راحلہ کے علاوہ کوئی اور شرط بھی ہے یا صرف یہی دونوں ہیں؟ تو اس میں دونوں قول ہیں۔

امام شافعی امام کرخی اور ایک قول کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بدن کی صحت راستہ کی سلامتی اور عورت کے ساتھ محرم کا میسر ہونا بھی وجوب الحج کی شرائط ہیں یعنی استطاعت میں داخل ہیں۔

جبکہ صاحبین امام احمد اور فی روایۃ امام ابوحنیفہ کے نزدیک زاد اور راحلہ کے علاوہ کوئی شرط ایسی نہیں ہے جس پر نفس وجوب موقوف ہو اور یہ جو شرائط ثلاثہ گنی گئیں یہ وجوب الادا کی شرائط ہیں نہ کہ وجوب کی۔

شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ سے ان دونوں قولوں کی تنصیص ثابت نہیں ہے یہ تخریج ہے۔

قال :وفی الفتاوی تکلموا فی ان سلامة البدن فی قول ابی حنیفةؒ وأمن الطریق ووجود المحرم للمراة من شرائط الوجوب اوالاداء فعلی قول من یجعلها من شرائط الوجوب اذامات قبل الحج لایلزمه الایصاء وعلی قول من یجعلها من شرائط الاداءِ یلزمه آه وهذاظاهر فی ان الروایتین عن ابی حنیفةؒ لم یثبتا تنصیصاً بل تخریجاً۔ (فتح القدیر ص:۳۲۷ ج:۲)

بہرحال صاحب ہدایہ(5) نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں۔

ولابد من أمن الطریق لان الاستطاعة لایثبت دونه ثم قیل هو شرط الوجوب حتی لایجب علیه الایصاء وهو مروی عن ابی حنیفةؒ وقیل هو شرط الاداء دون الوجوب لان النبی صلی الله علیه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة۔

اس قول ثانی کی ایک دلیل تو وہ ہوئی جس کو صاحب ہدایہ نے ذکر کیا یعنی حدیث الباب کیونکہ اگر کوئی اور شرط ہوتی تو حضور علیہ السلام ذکر فرماتے واذلیس فلیس۔

دوسری دلیل اس خثعمیہ عورت کی حدیث ہے جو ترمذی (6) وابن ماجہ (7) میں ہے کہ خثعم قبیلے کی ایک عورت نے یوم النحر کی صبح کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔

---

(5) ہدایہ ج:۱ص:۲۳۳ کتاب الحج

(6) جامع الترمذی ج:۱ص:۱۱۲ ''باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیت''

(7) ابن ماجہ ج:۱ص:۲۰۹ ''باب الحج عن الحی اذا لم یستطع''

یارسول اللّٰہ ان فریضة اللّٰہ فی الحج علی عبادہ ادرکت ابی شیخاً کبیراً لایستطیع ان یرکب أ فاحج عنه قال: نعم فانه لو کان علی ابیك دین قضیته۔ (ابن ماجہ ص:۲۰۹)

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ صحت بدن اور امن الطریق کے بغیر استطاعت نہیں حالانکہ فرضیت حج اس پر موقوف ہے قال اللّٰہ "وللّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً"۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عندالجمہور قدرت علی الزاد والراحلہ کی شرطیت الوجوب پر اتفاق ہے اور باقی دیگر میں اختلاف ہے۔

ثمرہ خلاف وصیت کے حکم میں ظاہر ہوتا ہے کہ پہلے قول کے مطابق اور راستہ محفوظ نہ ہو مثلاً تو تاخیر کی صورت میں اس پر وصیت عندالموت لازمی نہیں کیونکہ اس پر ابھی تک حج فرض نہیں ہوا ہے جیسے کوئی شخص وقت نماز یا رمضان سے پہلے فوت ہو جائے دوسرے قول کے مطابق وصیت لازمی ہے کہ وجوب ہو چکا ہے جیسے کوئی شخص تمام نصاب اور حولان حول کے بعد مرے۔

یہ اختلاف فی وجوب الایصاء میں اس وقت ہے جب کہ وہ تاخیر کرے اگر کسی نے وجوب کے سال ہی حج کا سفر شروع کیا مگر راستہ میں فوت ہو گیا تو اس پر بالاتفاق وصیت واجب نہیں لعدم التاخیر جیسے کہ کوئی شخص نماز کے وقت میں موت کا شکار ہو جائے۔

پھر امن طریق میں اعتبار اغلب حال اور ظن غالب کا ہوگا اگر غالب حال اگر گمان کے مطابق راستہ میں خطرہ ہے اسی طرح غالب خوف بھی اسی پر قیاس ہے تو پہلے قول میں حج واجب نہیں ہوگا دوسرے کے مطابق واجب تو ہو جائے گا مگر ادا واجب نہ ہوگی لہٰذا جن فقہاء نے اہل خراسان اور اہل بغداد سے حج کے سقوط کا فتوی دیا تھا تو وہ اس دور کے حالات پر منحصر تھا کہ مثلاً قرامطہ جو خوارج میں ایک گروپ تھا اور مسلمانوں کا خون اور مال لینا حلال سمجھتے تھے اور راستوں میں حاجیوں کو قتل کرتے حتی کہ مکہ مکرمہ کے اندر بھی حجاج غیر محفوظ ہو گئے تھے یا دیگر اس قسم کے ہولناک فتنے جب عام ہو گئے تھے تو انہوں نے سقوط حج کا فتوی دیا تھا جو حالات کی بہتری کے ساتھ ساتھ خود بخود ختم ہوا۔

سمندری سفر میں فقہاء سے جو تفاصیل مروی ہیں یہ بھی اس زمانے کے جہازوں کی صورتحال کے

حوالے سے تھا۔

آج بری بحری اور فضائی تینوں اسفار میں اغلب سلامتی ہے قید وحبس سفر پر پابندی ان لوگوں کے لئے جو دور سے آتے ہیں یا دیگر دفتری وکاغذی کاروائی میں رکاوٹ بھی ان آخری شرائط کے زمرہ میں داخل ہیں۔ فتح القدیر(8) میں ہے وعلی هذا فجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الاداء اولیٰ۔

باب ماجاء كم فرض الحج؟

عن علی بن ابی طالب قال لمانزلت ولله علی لناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً (1) قالوا يارسول الله افی كل عام؟ فسكت فقالوا يارسول الله افی كل عام؟ قال: لا ولوقلت نعم لوجبت فانزل الله تعالى "ياايها الذين آمنوا لاتسالوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم"۔(2)

رجال:۔

(عن ابی البختری) بفتح الباء سكون الخاء وفتح التاء وكسر الراء وتشديد الياء هو سعيد بن فيروز بن ابی عمران الطائی مولاه ثم الكوفی ثقة ثبت كثير الارسال من الثالثة واما بضم الباء فشاعر اسلامی مشهور۔

تاہم یہ روایت مرسل بمعنی منقطع ہے کیونکہ انکی ملاقات حضرت علیؓ سے ثابت نہیں کذا فی التلخیص وکتاب المراسیل لابن ابی حاتم (3) تحفہ معارف وفیہ تفصیل۔

(8) فتح القدیر ج:۲ ص:۳۲۸ "مقدمۃ یکرہ الخروج الی الحج اذا کرہ الخ"

باب ماجاء كم فرض الحج

(1) سورۃ آل عمران رقم آیت:۹۷

(2) سورۃ مائدہ رقم آیت:۱۰۱

(3) مزید تفصیل کے لئے رجوع فرمایئے تہذیب التہذیب ص:۲۷۳ ج:۴

تشریح:۔

ترجمة الباب میں لفظ کم کے بعد مرة کی تقدیر مانی جائے گی۔

لما نزلت الخ قالوا یارسول اللہ الخ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو اسی وقت صحابہؓ نے یہ سوال کیا بالفاظ دیگر قالوا کا ترتب لما نزلت پر ترتب الجزاء علی الشرط کی طرح نہیں ہے کیونکہ یہ آیت اس سوال سے کئی سال پہلے مدینہ میں نازل ہوئی تھی بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب انہوں نے حجة الوداع کے خطبے میں یہ آیت سنی تو ان کو تردد ہوا کہ حج ہر سال ہوگا یا صرف ایک بار؟ اور اس تردد کی وجہ یہ ہرگز نہیں تھی کہ یہ لوگ امر مفید للتکرار سمجھ رہے تھے بلکہ ان کا تردد اس میں تھا کہ آیا حج کا سبب یوم عرفہ ہے کیونکہ اس سے پہلے اداء نہیں ہوتا ہے اور اس کے گذرنے کے ساتھ فوت ہوجاتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''لا'' یعنی اس کا سبب عرفے کا دن نہیں حتی کہ ہر سال فرض ہو جیسے کہ ''حج البیت'' کی اضافت سے معلوم ہوتا ہے۔

ولو قلت نعم لوجبت جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے حکم فرض یا حرام کرسکتے ہیں ان کے موقف کے مطابق یہاں کسی تاویل کی ضرورت نہیں مگر جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ حضور علیہ السلام اپنے اجتہاد سے کسی چیز کو فرض یا حرام نہیں فرماتے تھے وہ یہ کہتے ہیں کہ بعض اوقات حضور علیہ السلام کو بین الامرین اختیار دیا جاتا ہے یہ سوال بھی عین اسی وقت میں ہوا تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقة علی الامت صرف ایک مرتبہ فرضیت کے پہلو کو منتخب فرمایا یا پھر مطلب یہ ہے کہ اگر میں نعم کہتا تو باری تعالیٰ میری بات کی تائید فرماتے۔ (تدبر)

فانزل اللہ یاایھا الذین امنوا الخ یہ فا تعقیب کے لئے نہیں ہے حتی کہ مطلب یہ بن جائے کہ یہ آیت اس سوال کے بعد نازل ہوئی کیونکہ یہ تو بہت پہلے نازل ہوئی تھی بلکہ تعلیل کے لئے ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سوال ناپسند فرمایا کیونکہ اللہ نے تو سوالات سے منع فرمایا ہے یعنی وقد انزل اللہ الخ یا لان اللہ تعالی قد انزل الخ۔

پھر نووی وحافظ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ حج زندگی میں صرف ایک دفعہ فرض ہوتا ہے الا یہ کہ آدمی اپنے اوپر بطور نذر لازم کردے۔

جولوگ عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کا حکم بھی حج کی طرح ہے یعنی فقط ایک بار الا

ان ینذر بھا۔

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم؟

عن جابر بن عبداللّٰہ ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم حج ثلاث حجتین قبل ان یھاجر وحجۃ بعد ماھاجر معھا عمرۃ فساق ثلاثۃ وستین بدنۃ وجاء علی من الیمن ببقیتھا فیھا جمل لابی جھل فی انفہ برۃ من فضۃ فنحرھا فامر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم من کل بدنۃ ببضعۃ فطبخت فشرب من مرقھا۔

تشریح:۔

بدنۃ بفتحتین بروزن غلبۃ وشجرۃ امام شافعیؒ کے نزدیک فقط اونٹ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے حنفیہ کے نزدیک اونٹ میں انحصار نہیں ہے بلکہ ابل وبقر دونوں پر اطلاق صحیح ہے اس کی جمع بدن بضم الاول وسکون الثانی آتی ہے کبر بدن اور عظم جسامت کی وجہ سے اسکو بدنہ کہتے ہیں۔

وجاء علی من الیمن ببقیتھا ضمیر ''ھا'' بدن کی طرف عائد ہے یا مائۃ کی طرف راجع ای ببقیۃ البدن او ببقیۃ المائۃ اگر چہ مائۃ کا ذکر پہلے نہیں ہوا ہے مگر شہرت کی بناء پر ارجاع صحیح ہے پھر حضرت علیؓ جو ہدایا اپنے ساتھ لائے تھے تو یہ بیت المال میں حضور علیہ السلام کے حصے سے خرید لئے تھے اور حضرت علیؓ یمن پر عامل تھے۔

فیما جمل لابی جھل یہ وہ اونٹ تھا جو غزوہ بدر میں مسلمانوں کے ہاتھ لگا تھا اس کو لانے کا مقصد مغائظہ اعداء اللہ تھا چنانچہ ابن قیمؒ زاد المعاد میں لکھتے ہیں ''لیغیظ بہ المشرکین'' پھر اس سے یہ مسئلہ مستنبط کرتے ہیں۔ ومنھا استحباب مغائظۃ اعداء اللہ (مختصر فصل فی قصۃ الحدیبیۃ ص:۱۹۸)

اشکال:۔ اس سے تو معلوم ہوا کہ یہ اونٹ صلح حدیبیہ کے موقع پر نحر ہوا تھا حتی کہ بعض روایات میں ہے

کہ یہ بھاگ کر ابوجہل کے گھر آیا پھر صلح کی بناء واپس کردیا گیا تو حجۃ الوداع میں اسے دوبارہ مدینہ منورہ یمن سے کیسے لایا گیا۔

جواب۱:۔ فیہا کی ضمیر نہ ان ہدایا کی طرف راجع ہے جو حضور علیہ السلام اپنے ہمراہ لائے تھے اور نہ ہی ان کی طرف جو حضرت علیؓ اپنے ساتھ لائے تھے حتی کہ مذکورہ اعتراض وارد ہو بلکہ یہ مطلق ہدایا کی جانب لوٹتی ہے اور مقصد راوی کا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی کے جانور نہایت عمدہ تھے جس کی دلیل یہ ہے کہ ازاں جملہ ایک اونٹ ابوجہل کا تھا گو کہ وہ اس مرتبہ کے جانوروں میں شریک نہ تھا مگر اس سے اندازہ کرکے باقی ہدایا کو اس پر قیاس کیا جائے گا یعنی یہ جملہ معترضہ ہے۔

جواب۲:۔ ابوالطیب نے جواب دیا ہے کہ حدیبیہ والے سال حضور علیہ السلام اپنے ہمراہ لائے تھے تاکہ مکہ میں ذبح کرلیں مگر جب وہ مکہ نہ پہنچ سکے تو ذبح نہیں فرمایا۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ عمرۃ القضاء میں مصلحت اور معاہدے کے تحت نہ لائے ہوں۔ واللہ اعلم

"فی انفہ برۃ" بضم الباء وتخفیف الراء المفتوحۃ اصل میں بروۃ بروزن فروۃ وہ کڑی جس میں نکیل ڈالتے ہیں۔ بیہقی (1) کی روایت ہے من ذہب۔

فنحرھا بعض روایات میں ہے کہ ہر اونٹ کی کوشش رہتی تھی کہ اسے پہلے ذبح فرمادیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ تھا۔

حضور علیہ السلام نے تریسٹھ ایک وقت میں نحر فرمائے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر اسی کے مطابق تھی اور حضرت علیؓ نے اپنی عمر کے مطابق بتیس نحر فرمادیئے باقی پانچ حضور علیہ السلام نے ذبح فرمائے کما فی ابی داؤد (2) مگر الگ نشست میں لہٰذا روایات میں کوئی تعارض نہیں اور جو کچھ تعارض دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کی نظر معنی حدیث اور مغز روایت پر رہا کرتی تھی اس لئے یا ان کو الگ

باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(1) کذا فی التخیص ص:۲۴۵ ج:۳

(2) سنن ابی داؤد ص:۲۵۲ ج:۱ "باب فی الہدی اذا عطب قبل ان یبلغ" کتاب الحج

الگ نشستوں پر حمل کریں گے یا پھر مطلب یہ ہے کہ صحیح تعداد کو یاد رکھنا اس اعتبار سے اتنا اہم نہیں کہ اس سے حکم مستنبط نہیں ہوتا ہے۔

ببضعة بفتح الباء اور کبھی مکسور بھی پڑھا جاتا ہے گوشت کا ٹکڑا مراد ہے یعنی ہر اونٹ سے ایک ایک بوٹی لیکر ایک ہی دیگچی میں پکائی گئیں۔

فشرب من مرقها بفتح المیم والراء اس میں نکتہ یہ ہے کہ ہر اونٹ کا گوشت کھانا متعذر تھا اس لئے شوربا پیا تاکہ اپنی قربانی سے کچھ نہ کچھ تناول فرمائیں۔ اس جملے سے دو مسئلے مستنبط ہوئے ایک یہ کہ شوربا مثل لحم ہے لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو اسکے شوربا کھانے یا پینے سے حانث ہو جائے گا تاہم بعض فقہاء اس کو نیت کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔

دوسرا یہ کہ حضور علیہ السلام قارن تھے یعنی ابتداء ہی سے کیونکہ اخیراً تو انکے قارن ہونے پر تقریباً سب متفق ہیں۔

کیونکہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم شروع سے قارن نہ ہوتے بلکہ مفرد ہوتے کما یقولہ الشافعیۃ تو یہ ہدی تطوع کے ہوتے یا پھر نذر جو کسی طرح متطوع کے لئے قابل اکل نہیں۔

اور ضمن میں اس سے حنفیہ کے اس موقف کی بھی تائید ہوگئی کہ قارن کا دم دم جنایت و جبران نہیں بلکہ دم شکر ہے کیونکہ اگر دم جبران ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سے تناول نہ فرماتے۔

مسئلۃ الباب:۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام نے کل تین حج فرمائے ہیں دو قبل الہجرت اور ایک بعد الہجرت جہاں تک بعد الہجرت کے حج کا تعلق ہے تو اس پر اجماع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک ہی حج فرمایا ہے لیکن قبل الہجرت حجوں کی تعداد میں کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے کیونکہ کسی روایت سے تعیین کی تصریح ثابت نہیں اور باب کی روایت دیگر روایات کے ساتھ معارض ہے اس لئے یا تو تطبیق کریں گے کہ عدد اقل عدد اکثر کی نفی نہیں کرتا ہے یا یہ کہیں گے کہ حضرت جابرؓ نے یہ اپنے علم کے مطابق کہا ہے کیونکہ وہ انصاری صحابی ہیں اور انصار کو حضور علیہ السلام سے براہ راست ملنے کا موقع ہجرت سے کچھ قبل ہوا تھا جس کا اجمالاً بیان یہ

ہے کہ سنہ ۱۱ نبوی میں چھ انصار صحابہ نے اسلام قبول فرمایا یہ سب خزرجی تھے اور اگلے سال پھر ملنے کا وعدہ کیا پھر اگلے سال سنہ ۱۲ میں بارہ آدمیوں نے بیعت کرلی جن میں چھ السابقون تھے اور باقی نئے تھے اس کو عقبہ اولی کہتے ہیں جو در حقیقت ثانیہ تھا تیسری بار سنہ ۱۳ میں کوئی پچھتر آدمیوں نے شرکت کی جس میں دو عورتیں اور باقی مرد تھے اس کو عقبہ ثانیہ کہا جاتا ہے جو دراصل ثالثہ ہے یہ تینوں عقبات موسم حج میں منی کے مقام میں ہوئے ہیں تو کم از کم تین بار قبل الہجرت حج تو اس سے ثابت ہوا۔

یا پھر ان دیگر روایات کو ترجیح دیں گے قال ابوعیسی ہذا حدیث غریب۔ معارف (3) میں البدایہ والنہایۃ کے حوالے سے ہے۔

ولکن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة وبعدها.... فانه عليه السلام كان بعد الرسالة يحضر مواسم الحج ويدعوا الناس الى الله عزوجل الخ۔

اور ظاہر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی حج کرتے ہونگے اس لئے بنوری صاحبؒ فرماتے ہیں ولعل المعتمد ماحققہ وقحہ ابن کثیر۔

لہٰذا نبوت سے پہلے بھی حضور علیہ السلام کا حج کرنا ثابت تو ہے مگر ان کی تعداد معلوم نہیں مسلم (4) میں جبیر بن مطعمؓ سے روایت ہے۔

قال:اضللت بعيراً لى فذهبت اطلبه يوم عرفة فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفاً مع الناس بعرفة فقلت والله ان هذا لمن الحمس فماشانه ههنا وكانت قريش تعد من الحمس۔ (ص:۴۰۱ ج:۱)

پھر حضور علیہ السلام کا یہ حج کس نوعیت اور کس ملت کے مطابق تھا؟ تو اس میں متعدد اقوال ہیں اعدل الاقوال اور صحیح ترین بات یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج فطرت کے مطابق تھا جس کا مآل شریعت ابراہیمی کی طرف ہوتا ہے اسلئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم مزدلفہ کے بجائے عرفہ میں وقوف فرماتے۔ عارضہ میں ہے۔

---

(3) معارف السنن ص:۲۰ ج:۶
(4) صحیح مسلم ص:۴۰۱ ج:۱ "باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کتاب الحج

قد بينا ان النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن على شرعة احد وانه كان على الفطرة سليماً عن الريبة سليماً عن البدعة' سليماً عن المعصية' سدوداً عليه باب المخالفة لمايكره الله بتوفيق الله له ذالك وتيسيره حتى جاء امر الله فلمابعث الله نبياً وقص عليه امر الرسل واعلمه حالهم وشرائعهم وتفصيل الكائنات ورأى الانبياء حجاجاً كابراهيم مصلين حج فتطوع فجرى على الطريقة المثلى بتوفيق الله تعالى حتى فرضه الله علينا وعليه۔

باب ماجاء كم اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم ؟

عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر اربع عمر عمرة الحديبية وعمرة الثانية من قابل عمرة القصاص فى ذى القعدة وعمرة الثالثة من الجعرانة والرابعة التى مع حجته۔

تشریح:۔

"اربع عمر" بضم العین وفتح المیم عمرہ کی جمع ہے۔

"حدیبیة" دوسری یا کی تخفیف اورتشدید دونوں جائز ہیں قیل اسم بیر وقیل شجرۃ وقیل قریۃ علی تسعۃ امیال من مکۃ اس کا اکثر حصہ حرم میں ہے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم چودہ سوصحابہ کرامؓ کے ہمراہ یکم ذیقعدہ سنہ ۶ ھج کو عمرے کا احرام باندھ کر یہاں تک آئے تو قریش نے جمع ہوکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عمرہ سے روکا پھر صلح ہوئی جس میں طے ہوا کہ آیندہ سال آ کر عمرہ فرمائیں گے اور تین دن مکہ میں قیام فرمائیں گے چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے ہدی نحر کر کے حلق اور قصر کرا کر حلال ہوئے اس کو عمرہ اس لئے کہا گیا کہ اسمیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھا تھا اور عمرے کے احکام بھی اس پر مرتب ہوئے کمامر۔

پھر زادالمعاد میں ہے۔

وعنداحمد فى القصة انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى فى الحرم

وھو مضطرب فی الحل۔

اس سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ انہوں نے ہدی بھی ارض حرم میں نحر فرمائے ہیں۔

وعمرة الثانية ' ای عمرة السنة الثانية یاعمرة المرة الثانية۔

من قابل ' ای من عام قابل یہ اگلے سال سنہ ۷ میں ذی قعدہ کے ماہ میں ہوا اس کو عمرة القصاص عمرة القضاء اور عمرة القضية بھی کہتے ہیں۔

قصاص اس لئے کہ اس میں یہ آیت نازل ہوئی تھی ''الشھر الحرام بالشھر الحرام والحرمات قصاص'' (1) یا قصاص کے معنی حق لینے کے ہیں چونکہ انہوں نے اپنا حق (عمرہ کی ادائیگی) اسی سال وصول کرلیا تھا اس لئے یہ قصاص کہلاتا ہے۔

قضاء اسلئے کہ اس میں گذشتہ سال کا فوت شدہ عمرہ ادا کیا گیا تھا یا قضاء بمعنی صلح ہے اسی طرح قضیہ بمعنی فیصلہ کے ہے یعنی یہ عمرہ گذشتہ صلح اور فیصلے کے مطابق ادا کیا گیا تھا۔

جعرانة بکسر الجیم وسکون العین راء کی تخفیف اور تشدید دونوں جائز ہیں تشدید کے ساتھ عین مکسور ہوگا یہ طائف اور مکہ کے درمیان اقرب الی مکہ مقام کا نام ہے فتح مکہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم حنین تشریف لے گئے تھے وہاں سے واپسی پر اس مقام سے رات کو احرام باندھ کر عمرہ ادا فرمایا صبح تک پھر اسی مقام پر واپس تشریف لے گئے اس لئے یہ بعض حضرات پر مخفی رہا عام راویات کے مطابق یہ اٹھارہ ذیقعدہ سنہ ۸ھج کی بات ہے یہ تینوں عمرے ذیقعدہ میں ہوئے چوتھا عمرہ حج کے ساتھ تھا اسکی ادائیگی گو کہ ذوالحجہ میں ہوئی تھی مگر احرام ذیقعدہ میں باندھا تھا تو باعتبار ابتداء کے اس کو بھی ذیقعدہ میں شمار کرلیا گیا چنانچہ پچیس یا چھبیس ذیقعدہ بروز شنبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھ کر مدینہ سے مکہ مکرمہ کے لئے بمع اصحاب نکلے اور چار ذوالحجہ یکشنبہ کے دن مکہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر قران کیا راوی کے الفاظ بھی اسی کی طرف مشیر بلکہ صریح ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے یہ سنہ ۱۰ھج کا واقعہ ہے اس کے چند دن بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا انا

باب ماجاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم

(1) سورة بقرہ رقم آیت: ۱۹۴۔

للہ وانا الیہ راجعون ۔ سنہ ۹ میں کوئی عمرہ یا حج آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا نہیں فرمایا بلکہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو امیر موسم مقرر فرما کر روانہ فرمایا تھا۔

یہ کل چار عمرے ہوئے تاہم جن روایات میں تین کا ذکر آتا ہے تو پہلے کو شمار نہ کر کے تعبیر کیا گیا ہے کیونکہ وہ پورا عمرہ نہ تھا اور جن میں دو سے تعبیر کیا گیا ہے تو آخری عمرہ کو حج کا تابع سمجھ کر باقی دو یعنی عمرۃ القضاء سنہ ۷ اور عمرۃ الجعرانہ سنہ ۸ کا اعتبار کیا گیا ہے یہ سب عمرے داخلی تھے۔

ابن قیمؒ فرماتے ہیں۔

ولم یکن فی عمرہ عمرة واحدة خارجاً من مکة کمایفعله کثیر من الناس الیوم وانما کانت عمره کلها داخلاً الی مکة وقد اقام بعد الوحی بمکة ثلاث عشرة سنة لم ینقل عنه انه اعتمر خارجاً من مکة ولم یفعله احد علی عهده قط الا عائشة لانها اهلت بالعمرة فحاضت فامرهافقرنت" الخ۔

(مختصر زاد المعاد: ۶۸ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجہ وعمرہ)

لہٰذا آج کل لوگ خصوصاً پاکستانی جو اس بات پر زور لگاتے ہیں کہ مکہ میں رہتے ہوئے زیادہ عمرے کر لئے جائیں ان کو حضور علیہ السلام کی عادت شریفہ کا بھی خیال رکھنا چاہئے کیونکہ سنت کے مطابق عمل بظاہر آسان یا چھوٹا لگتا ہے مگر وہ درحقیقت عظیم ہوتا ہے جبکہ خلاف سنت بڑے سے بڑا کام وہ مقام حاصل نہیں کر سکتا جو آدمی کے خیال میں ہوتا ہے اور حضرت عائشہؓ کے عمل سے استدلال اس لئے صحیح نہیں کہ وہ ایک مجبوری کے تحت ہوا تھا۔

ابن العربیؒ نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے مسجد نبوی سے احرام باندھنا چاہا تو حضرت امام مالکؒ نے منع فرمایا۔

قال بسنده عن سفیان بن عیینة یقول: سمعت مالك بن انس اتاه رجل یقول: انی ارید ان احرم من المسجد من عندالقبر قال لا تفعل فانی اخشی علیك الفتنة قال: وای فتنة فی هذا؟ انما هی امیال ازیدها قال وای فتنة اعظم من انك

ترى انك سبقت الى فضيلة قصر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم انى سمعت الله يقول" فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة اويصيبهم عذاب اليم"۔(عارضۃ الاحوذی ص:۳۰ ج:۴ باب من ای موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

اگرچہ مسجد نبوی سے احرام باندھنا جائز ہے اسی طرح عمرہ خارجی بھی جائز ہے مگر جو تاثر عوام میں پایا جاتا ہے وہ غلط ہے اصل چیز اتباع سنت ہے۔تاہم ابن قیم کا صرف حضرت عائشہؓ کا عمرہ خارجی میں حصر شاید صحیح نہ ہو کیونکہ ابن زبیرؓ وغیرہ بعض صحابہؓ کی طرف بعض اسانید عمرہ خارجی منسوب ہے۔واللہ اعلم

جن روایات سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا رجب یا رمضان یا شوال میں عمرہ کرنے کا شبہ ہوتا ہے تو یہ روایات یا تو سہو پر محمول ہیں یا وہ مؤول ہیں کہ ان کی مراد حضور علیہ السلام کی نیت وقصد ہے یا سفر مراد ہے۔(تدبر)

باب ماجاء فى اى موضع احرم النبى صلى الله عليه وسلم؟

عن جابربن عبدالله قال لمااراد النبى صلى الله عليه وسلم الحج اذن فى الناس فاجتمعوا فلماأتى البيداء احرم۔

تشریح:۔

لماارادالنبى صلى الله عليه وسلم الحج یہ سنہ ۱۰ ھج کی بات ہے۔

اذن فى الناس ' بتشديد الذال اى نادى بينهم بانى اريد الحج یعنی حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے منادی کرائی اور اعلان کرایا مگر راوی نے اذّن سے تعبیر کرنے میں آیت کی مناسبت ملحوظ رکھی ہے قال اللہ "واذن فى الناس بالحج"۔(1)

باب ماجاء فى اى موضع احرم النبى صلى الله عليه وسلم

(1) سورۃ حج رقم آیت:۲۷

فاجتمعوا' ای خلق کثیر فی المدینة عرف الشذی میں واقدی کے حوالے سے انکی تعداد تقریباً ستر ہزار ذکر کی گئی ہے جبکہ الکوکب میں قیل کے ساتھ ایک لاکھ اور ابوداؤد (2) کے حاشیہ پر بحوالہ لمعات کے ایک لاکھ چودہ ہزار وفی روایۃ (3) ایک لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے یہ اختلاف روایات لوگوں کے اپنے اپنے تجزیے کے مطابق ہے جیسے آج کل ایک جلوس کے بارے میں متعدد اور مختلف رائے ہوتی ہیں کیونکہ صحابہ کرام کے ناموں کا آج کی طرح اندراج نہیں ہوا تھا بہرحال حضور علیہ السلام کے حج میں بڑی خلقت نے شرکت فرمائی اور مطلب یہ تھا تا کہ لوگ فریضہ کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حج دیکھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسائل پوچھیں جس سے حج کا علم وعمل دونوں کی تکمیل ہو۔

فلماأتی البیداء ' بیداء بیابان کو کہتے ہیں یہاں مراد مخصوص مقام ہے جو ذوالحلیفہ (بالتصغیر) سے مکہ مکرمہ جاتے ہوئے مسجد ذوالحلیفہ کے سامنے بلندی اور چڑھائی نما راستہ ہے اس کو بعض روایات میں جبل (پہاڑ) سے بھی تعبیر کیا ہے کما عند ابی داؤد (4) یہ جگہ مدینہ منورہ زادہا اللہ شرفاً سے تقریباً چھ سات میل پر واقع ہے۔

احرم ای اظہر احرامه وقیل کرره۔

مسئلۃ الباب:۔

یہ امر اختلافی ہے کہ حضور علیہ السلام تین مواطن میں سے کس جگہ محرم ہوئے بالفاظ دیگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کب پڑھا مسجد میں نماز کے بعد یا سواری پر تشریف فرما ہوتے وقت یا بیداء پر جلوہ افروز ہوتے ہوئے؟ تو اس میں تینوں اقوال ہیں تاہم جو اختلاف ہے وہ جواز کا نہیں بلکہ اولویت میں ہے کما صرح بہ الحافظ فی الفتح (5) نیز یہ امر بھی متفق علیہ ہے کہ اہل مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ ہے اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ حضور

---

(2) ابوداؤد ص:۲۶۹ ج:۱ حاشیہ:۴ "باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

(3) کذا فی المعارف ص:۳۶ ج:۶

(4) سنن ابی داؤد ص:۲۵۳ ج:۱ "باب فی وقت الاحرام" کتاب الحج ولفظہ فلما علا علی شرف البیداء الخ

(5) فتح الباری ص:۴۰۱ ج:۳ قال الحافظ وقد اتفق فقہاء الامصار علی جواز جمیع ذالک وانما الخلاف فی الافضل۔

علیہ السلام نے حجۃ الوداع میں احرام ذوالحلیفہ سے باندھا تھا اختلاف صرف اس میں ہے کہ اولیٰ کیا ہے یعنی تلبیہ کب پڑھنا چاہیئے تا کہ احرام باندھنے کے بعد اور مسبوق نیت سے آدمی محرم ہو جائے۔

تو حنفیہ کے نزدیک نماز کے بعد پڑھنا چاہیے جو رکعتین بعد الغسل یا بعد الوضوء ہیں یہ غسل تنظیف کے لئے ہے کمافی الھدایۃ اور دو رکعتوں کا ذکر حدیث ابن عباس میں ہے جو ابوداؤد (6) میں ہے تاہم ابن قیمؒ اس نماز کو غیر نفلی صلوۃ پر یعنی وقتی پر حمل کرتے ہیں ہاں اگر وقت مکروہ ہو تو پھر ہمارے نزدیک بھی نہیں پڑھ سکتا ہے صرف احرام باندھ کر تلبیہ پڑھے گا امام ترمذی نے غسل اور صلوٰۃ کے لئے آگے مستقل باب قائم کئے ہیں۔

شافعیہ کے نزدیک جب سواری پر بیٹھ جائے تب پڑھنا چاہیے۔ آج کل کے حالات کے پیش نظر احتیاط اسی میں ہے کہ جب جہاز پرواز کرنے لگے تب پڑھنا چاہئے مالکیہ وحنابلہ سے دونوں طرح کی روایتیں ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد حضور علیہ السلام کے تلبیہ سے متعلق روایات پر ہے عام روایات میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کے باہر درخت کے پاس عند الاستواء علی الراحلۃ پڑھا تھا جبکہ باب کی روایت میں ہے ''فلمااتی البیداء احرم '' ابوداؤد میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں بعد الفراغ من الصلوٰۃ کے وقت پڑھنے کی تصریح ہے۔

شافعیہ نے عند الاستواء کو ترجیح دی ہے صحت کی وجہ سے حنفیہ نے ابن عباسؓ کی حدیث پر عمل کیا کہ اس سے تمام روایات میں تطبیق ہوتی ہے کمانقلہ المحشی فلیطالع اس کا خلاصہ یہ ہے کہ روی کل بماسمع ورأی۔ نیز درس ترمذی میں بحوالہ ابوداؤد (7) مازنی کے اس کی ایک متابع روایت بھی نقل کی گئی ہے۔

ابن قیمؒ نے بھی حنفیہ کے قول کو ترجیح دی ہے وہ فرماتے ہیں۔

فلما اراد الاحرام اغتسل غسلاً ثانیاً لاحرامه ثم طیبته عائشة بیدها بذریرة وطیب فیه مسك فی بدنه وراسه حتی کان وبیض المسك یری فی مفارقه ولحیته ثم استدامه ولم یغسله، ثم لبس ازراره ورداء ه ثم صل الظهر رکعتین ثم

---

(6) ص:۲۵۳ ج:۱ ''باب فی وقت الاحرام'' ولفظہ فلما صلی فی مسجدہ بذی الحلیفۃ رکعتیہ الخ

(7) حوالہ بالا

اهل بالحج والعمرة فی مصلاه ولم ینقل انه صلی للاحرام رکعتین۔
(مختصر زاد المعاد ص:۶۹ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجہ وعمرہ)

اس میں انہوں نے اس کی بھی تصریح کردی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔

ترمذی کی دوسری روایت میں ہے۔

البیداء التی تکذبون فیها علی عهد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم واللّٰه مااهل رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الا من عندالمسجد من عندالشجرة۔

ابن عمرؓ نے ان لوگوں کو کاذبین سے تعبیر کیا جو بیداء سے تلبیہ پڑھنے کے قائل تھے وجہ یہ ہے کہ انہوں نے خلاف واقعہ بات کہی اگر چہ یہ بغیر عمد کے تھا اس سے اہل سنت والجماعت کے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ کذب خلاف واقعہ حکایت کا نام ہے چاہے قصداً ہو یا خطاً وسہواً ہو بخلاف معتزلہ کے وہ عمد کو شرط قرار دیتے ہیں۔

امام نووی (8) فرماتے ہیں۔

فیه دلالة علی ان میقات اهل المدینة من عندمسجد ذی الحلیفة ولایجوز لهم تاخیر الاحرام الی البیداء وبهذا قال جمیع العلماء وفیه ان الاحرام من المیقات افضل من دویرة اهله لانه صلی اللّٰه علیه وسلم ترک الاحرام من مسجده مع کمال شرفه۔

اوراس کو بیان جواز پر حمل کرنا غلط ہے کیونکہ بیان جواز کی بات وہاں صحیح ہوتی ہے جہاں کوئی کام بکثرت ہوتا ہوتو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف معمول کوئی کام ایک دو دفعہ فرماتے جیسے وضوء مرة مرة یا مرتین جبکہ حجۃ الوداع حضور علیہ السلام نے فقط ایک ہی دفعہ فرمایا ہے لہٰذا اسی کو اکمل طریقہ سمجھا جائے گا۔ انتہی کلام النووی فی شرح مسلم

اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب المواقیت میں آئے گی انشاء اللہ تاہم عند الحنفیہ قبل المیقات احرام باندھنا افضل ہے۔

پھر اس شجرہ سے مراد ببول کا درخت ہے جہاں اب مسجد بن گئی ہے اس کو مسجد الشجرۃ بھی اسی مناسبت سے کہا جاتا ہے اور مسجد ذوالحلفیہ کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے وہاں ایک کنواں تھا اس کو بئر علی کہا جاتا تھا جو آج بھی مشہور

---

(8) نووی علی صحیح مسلم ص:۳۷۶ ج:۱ ''باب امراہل المدینة بالاحرام من عند مسجد ذی الحلیفة'' کتاب الحج

ہے مگر یاد رہے کہ یہ حضرت علی امیر المؤمنین نہیں بلکہ اعراب میں کوئی علی نام کا دوسرا شخص تھا۔

پھر عندالحنفیہ اگر چہ تلبیہ میں ہر وہ ذکر کافی ہو جاتا ہے جو تعظیم باری پر مشعر ہو مگر سنت یہ ہے کہ ماثور الفاظ ادا کئے جائیں وہ یہ ہیں۔

لبيك اللّٰهم لبيك'۔ لبيك لاشريك لك لبيك'۔ ان الحمد والنعمة لك والملك'۔ لاشريك لك۔'

اس میں چاروں نشانات پر وقف کرنا مسنون ہے نیز جہاں صحابہؓ سے اس میں زیادتی منقول ہے اس کا اضافہ کر کے پڑھنا بھی جائز ہے کما فی حدیث ابن عمرؓ۔ (باب ماجاء فی التلبیۃ ترمذی)

باب ماجاء متى احرم النبى صلى الله عليه وسلم ؟

عن ابن عباسؓ ان النبي صلى الله عليه وسلم اهل فى دبر الصلوٰة۔

رجال:۔

عبدالسلام بن حرب 'اخرج له الشيخان فى صحيحهما۔

"عن خصیف "مصغّر تقریب میں ہے۔

ابن عبدالرحمن الجزرى ابوعون صدوق سئ الحفظ خلط بآخره ورمى بالارجاء من الخامسة۔

معارف (1) میں ہے۔

حديث الباب فيه مقال من جهة خصيف وقد وثقه جماعة كمافى التهذيب وغيره وصححه الحاكم على شرط مسلم فى المستدرك (2) وسكت عليه

باب ماجاء متى احرم النبى صلى الله عليه وسلم

(1) معارف السنن ص:۳۶ ج:۶

(2) مستدرک حاکم ص:۴۵۱ ج:۱ "تلبیۃ ماعلی الارض الخ" کتاب المناسک

الذهبی فی تلخیصه۔

اسی طرح یحیی بن معین امام الجرح والتعدیل نے بھی ان کی توثیق کی ہے نسائی نے ان کو صالح کہا ہے ابوداؤد نے بھی ان کی روایت پر سکوت کیا ہے۔(3) امام بیہقی نے بواسطہ واقدی کے ان کی متابعت میں روایت لی ہے ایک متابع کا حوالہ سابقہ باب میں بھی گذرا ہے۔

بہرحال ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں جو احتجاج کے لئے کافی ہے اور مقابل میں کوئی روایت معارض بھی نہیں ہے کیونکہ عندالشجرۃ تلبیہ کی روایت سے بعد الصلوٰۃ تلبیہ کی نفی نہیں ہوتی ہے۔☆

تشریح:۔

اس باب کا اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ تلبیہ کب پڑھا جائے جو باب سابق میں بیان ہوا۔

دوسرا مسئلہ جو ضمناً مشار الیہا ہے یہ ہے کہ احرام کے وقت یہ کونسی نماز تھی؟ تو ابن قیم کا اصرار یہ ہے کہ یہ فرض نماز تھی کما تقدم، مگر جمہور کے نزدیک یہ نفلی نماز تھی جو عندالاحرام پڑھنا مستحب ہے۔حاشیہ کوکب پر ہے۔

اختلفوا فی ذالك قال ابن القیم لم ینقل انه صلی الله علیه وسلم صلی للاحرام رکعتین غیر فرض الظهر وقال ابن حجر فی شرح المنهاج یصلی رکعتین ینوی بهما سنة الاحرام للاتباع متفق علیه یقرأ سراً لیلاً ونهاراً۔

امام نوویؒ شرح مسلم(4) میں حدیث ابن عمرؓ جس میں ہے۔"کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یرکع بذی الحلیفة رکعتین" کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں۔

فیه استحباب صلوٰة الرکعتین عندارادة الاحرام ویصلیهما قبل الاحرام ویکونان نافلة هذامذهبنا ومذهب العلماء کافة الاماحکاه القاضی وغیره عن الحسن البصری انه استحب کونهما بعد صلوٰة فرض لانه روی ان هاتین الرکعتین کانتا صلوٰة الصبح والصواب ماقاله الجمهور۔

---

(3) چنانچہ دیکھئے ابوداؤد ص:۲۵۳ ج:۱ "باب فی وقت الاحرام"

(4) نووی شرح مسلم ص:۳۷۶ ج:۱ "باب التلبیة وصفتها ووقتها"

''الکوکب'' میں ہے کہ یہ ضحوۃ الکبری سے کچھ پہلے پڑھی تھی کہ نماز فجر کے بعد طلوع شمس کا انتظار فرمایا تھا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

باب ماجاء فی افراد الحج

عن عائشةؓ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افرد الحج۔

تشریح:۔

یہاں چار مسئلے قابل ذکر ہیں۔ ۱۔اقسام حج ۲۔افضل کونسا ہے؟ ۳۔تطبیق بین الاحادیث ۴۔ترجیح الافضل۔

پہلا مسئلہ:۔

حج کی مشہور قسمیں تین ہیں۔(۱)افراد (۲)تمتع (۳)قران۔

حج افراد:۔ حج افراد یہ ہے کہ اشہرالحج میں فقط حج کا احرام باندھے اور اگر چاہے تو حج کے بعد عمرہ کرسکتا ہے پہلے نہیں چونکہ اس نے ایک سفر میں فقط حج کرلیا اس لیے اسے افراد کہتے ہیں۔

حج تمتع:۔ تمتع یہ ہے کہ آفاقی آدمی اشہرالحج میں عمرے کا احرام باندھ کر پہلے مکمل عمرہ کرلے یا طواف کے اکثر اشواط یعنی چار اشواط کم ازکم اشہرالحج میں ادا کرے پھر اسی سال حج بھی کرلے پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱......اگر وہ ہدی کے جانور اپنے ساتھ نہ لایا ہو تو عمرہ کے بعد حلال ہوجائے گا اور حج کے لئے پھر نیا احرام مکہ ہی سے باندھ لے۔

۲......مگر ہدی ساتھ ہونے کی صورت میں وہ حلال نہیں ہوگا یہاں تک کہ نحر کے دن مکمل حلال ہوجائے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد کے نزدیک ہے امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک سوق ہدی حلال ہونے سے مانع نہیں ہے گویا ان کے نزدیک ہدی ہوں یا نہ ہوں وہ عمرہ کے بعد حلال ہوسکتا ہے۔ اسکی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس نے

ایک سفر سے استفادہ کر کے دونسک ادا کر لئے اس لئے اس کو تمتع کہا گیا۔

حج قران:۔ حج قران یہ ہے کہ آفاقی آدمی حج اور عمرہ دونوں کے لئے ایک ہی احرام باندھ لے بالفاظ دیگر عمرہ کی ادائیگی کلا یا اکثر یعنی چار اشواط سے پہلے پہلے عمرے کے احرام کے ساتھ حج کا احرام بھی ملا لے اور جب عمرہ سے فارغ ہو جائے تو حلق یا قصر کرائے بغیر اسی طرح حالت احرام میں رہے یہاں تک کہ حج سے فارغ ہو کر حلال ہو جائے تاہم اگر وہ دونوں کی نیت کر چکا ہو تو تلبیہ میں دونوں کو جمع کرنا شرط نہیں بلکہ وہ چاہے تو لبیک بعمرۃ وحجۃ کہے یا لبیک بعمرۃ یا لبیک بحجۃ اس کی وجہ تسمیہ بھی ظاہر ہے کہ اس نے عمرہ اور حج کو ایک احرام میں مقارن کر لیا کلا اگر شروع ہی سے دونوں کی نیت ہو یا اکثراً اگر عمرہ شروع کرنے کے بعد نیت حج کر لی ہو وللا کثر حکم الکل آخری دونوں قسموں میں آفاقی کی قید اس لئے لگائی کہ مکی کے لئے افراد متعین ہے'' قال اللہ ذالک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجدالحرام''(1) یعنی میقات سے باہر۔

دوسرا مسئلہ:۔

اس میں اختلاف ہے کہ ان اقسام میں افضل کونسی قسم ہے؟ اگر چہ نفس جواز پر سب کا اتفاق ہے بلکہ پوری امت کا اجماع ہے کما قال النووی فی شرح مسلم۔

وقد انعقد الاجماع بعد هذا على جواز الافراد والتمتع والقران من غير كراهة وانما اختلفوا فى الافضل منها۔ ص:۳۹۴(2)

توامام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران حنفیہ کے نزدیک افضل ترین قران پھر تمتع پھر افراد ہے یعنی برعکس مذہب اول۔ امام احمد کے نزدیک اگر سوق ہدی ہو تو قران افضل ہے لیوافق فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اگر ہدی نہ ہوں تو پہلے تمتع افضل ہے پھر افراد پھر قران یہ ان حضرات کی مشہور روایات ہیں۔

باب ماجاء فی افراد الحج

(1) سورۃ بقرہ رقم آیت:۱۹۶

(2) ''باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم'' کتاب الحج

دلائل:۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حج افراد کا ذکر ہے مثلاً باب کی دونوں روایتیں ابن عمرؓ کی روایت میں یہ بھی اضافہ ہے وافرد ابوبکر وعمر وعثمان بلکہ حضرت عمر وحضرت عثمان تو جمع بینہما سے روکتے تھے۔

طریق استدلال یہ ہے کہ اگر چہ حضور علیہ السلامؑ نے قران فرمالیا تھا مگر شروع سے تو افراد کا احرام باندھا تھا جو افضل ہونے کی دلیل ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قران ایک عارض کی وجہ سے تھا تا کہ اس سے اس عقیدہ کی تردید فرمائیں جو زمانہ جاہلیت میں مشہور بھی تھا اور رائج بھی کما فی البخاری۔

عن ابن عباسؓ قال: كانوا يرون ان العمرة فی اشهر الحج افجر الفجور فی الارض ويجعلون المحرم صفر ويقولون: اذابرأ الدبر (یعنی سفر حج میں اونٹوں کی پشتوں پر پڑنے والا زخم مندمل ہوجائے) وعفا الاثر (اوران کے نشانات بھی ختم ہوجائیں) وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر۔

(ص:۲۱۲ ج:۱ باب التمتع والقران والافراد بالحج الخ)

لہذا اس سے قران کی فضلیت معلوم نہیں ہوتی ہے۔

جواب:۔ اولاً تو ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شروع سے مفرد تھے غایۃ مافی الباب آپ یہ کہہ سکتے ہی کہ انہوں نے تلبیہ میں صرف حج کا ذکر فرمایا تھا یا صحابہ نے افرد سے تعبیر کیا تو یہ دلیل اس لئے صحیح نہیں کہ قران کا تعلق نیت سے ہے کما مر اگر کسی موقعہ پر محرم صرف حج یا صرف عمرہ کا نام لے تو اس سے حج، حج افراد نہیں بنتا لہذا اس تلبیہ کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور یہی وجہ ہے کہ متعدد صحیح روایات جمع بینہما پر ناطق ہیں کما سیأتی۔ ان میں کم از کم بارہ احادیث ایسی ہی جن میں افراد کی تاویل نہیں ہوسکتی ہے جبکہ افراد کی روایات بآسانی مؤول ہوسکتی ہیں کما اولناہا۔

ثانیاً ہم کہتے ہیں کہ اگر افراد افضل ہوتا تو حضور علیہ السلام وہی فرماتے اور اللہ عز وجل اپنے نبی کے لئے وہی منتخب فرماتے اس بات کو خود ابن حجر نے تسلیم کیا ہے والافالافصل مااختاره الله له واستمر علیه (تحفہ عن الفتح ص:۵۵۴ ج:۳)

لہٰذا اگر ہم تسلیم بھی کرلیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اولاً مفرد تھے تو اس پر برقرار نہ رکھنا اور جبرائیل علیہ السلام کا اللہ کا فرمان لاکران کو قران کا حکم دینا قران ہی کی افضلیت کو اجاگر کرتا ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نفس حج کا احرام تو باندھ لیا تھا مگر اسے کس حج کا احرام بنالے تو اس میں وحی کا انتظار تھا یہاں تک کہ حضرت جبرائیل نے قران کا حکم پہنچایا۔

قال: ووجه الاختلاف ان النبی صلی الله علیه وسلم لما عقد الاحرام جعل یلبی تارة بالحج وتارة بالعمرة وتارة بهما جمیعاً لعله ان یبین له واحد منهما وهو فی ذالك كله یقصد الحج ویطلب كیفیة العمل حتی نزل علیه جبریل فی وادی العقیق وقال له: قل عمرة فی حجة فانكشف الغطاء وتبین المطلوب۔

(عارضہ ص:۳۱ ج:۴)

رہا ان کا دوسرا استدلال کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ تو افراد ہی کا حکم دیتے تھے تو اس کا جواب ان شاءاللہ باب ماجاء فی التمتع میں آئے گا۔ فانتظرہ

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ حضور علیہ السلام تھے تو قارن لیکن انہوں نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی اور تمنا تو افضل کی ہی ہوسکتی اور کی جاتی ہے لہٰذا تمتع افضل ہوا۔

جواب:۔ ان کو بھی وہی جواب دیا جائے گا جو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کو دیا گیا کہ اگر قران کے علاوہ کوئی اور حج افضل ہوتا تو حضور علیہ السلام وہی فرماتے رہی تمنا کی بات تو اس کا جواب حافظ ابن حجر نے دیا ہے کہ یہ تمنا افضلیت تمتع کی وجہ سے نہیں تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل فوت ہوا تھا اور اس پر حسرت فرمارہے ہوں بلکہ صحابہؓ کی طیب خاطر کے پیش نظر تھی کہ وہ حضور علیہ السلام کے عدم موافقت پر اظہار افسوس کررہے تھے اور اس پر افسردہ تھے تو آپؐ نے ان کی تسلی کے لئے فرمایا کہ آپ کے حج میں کوئی نقصان نہیں ہے کما قال فی الفتح۔(3)

ذهب جماعة من الصحابة والتابعین ومن بعدهم الی ان التمتع افضل لكونه

(3) فتح الباری ص:۴۲۹ ج:۳ ''باب التمتع والقران والافراد بالحج الخ'' کتاب الحج

صلى الله عليه وسلم تمناه فقال: لولا انى سقت الهدى لاحللت ولايتمنى الاالافضل وهو قول احمدبن حنبل فى المشهور عنه۔ واجيب بانه انماتمناه تطييباً لقلوب اصحابه لحزنهم على فوات موافقته والافالافضل مااختاره الله له واستمر عليه۔

(تحفہ ص:۵۵۴ج:۳)

احناف کے دلائل اس بارے میں بہت زیادہ ہیں اور چونکہ تقریباً سب حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اس لئے اختصار کے پیش نظر وہ روایات یہاں نقل نہیں کی جائیں گی تاہم اجمالاً اتنی بات سمجھ لینی چاہئے کہ قران کی روایات کی تعداد بیس سے زائد ہے ابن القیمؒ فرماتے ہیں۔

وانما قلنا: انه احرم قارناً لبضعة وعشرين حديثاً صريحة صحيحية فى ذالك۔

(مختصر زاد المعاد ص:۶۹ فصل فی ہدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجہ وعمرہ)

حضرت شاہ صاحبؒ عرف الشذی میں فرماتے ہیں۔

وقد روى الزيلعى قرانه عليه السلام عن اثنين وعشرين صحابياً والرجل قادر على ازيد منها۔

ابن حزم اور طحاویؒ نے اس پر مستقل کتابیں لکھی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے امام طحاوی کی کتاب ایک ہزار اوراق سے متجاوز ہے۔

قال النووى فى شرح مسلم: واوسعهم فى ذالك نفسا ابوجعفر الطحاوى الحنفى فانه تكلم فى ذالك فى زيادة على الف ورقة وتكلم معه فى ذالك ايضاً ابوجعفر الطبرى ثم ابوعبدالله ثم المهلب۔ (ص:٣٨٦)

ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔ وقد صرح العدول عنه بالقران (عارضہ ص:۳۱)

تیسرا مسئلہ:۔

جس طرح ایک طرف قران پر ناطق احادیث مروی ہیں اسی طرح دوسری جانب ایسی روایات بھی پائی

جاتی ہیں جو دال علی الافراد ہیں چونکہ یہ بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اور دونوں جانب احادیث صحیح بھی ہیں اس لئے تطبیق کے بغیر کوئی چارہ نہیں رہتا گو کہ قران کی روایات کو بآسانی ترجیح بھی دی جاسکتی ہے کہ افراد نقل کرنے والوں نے اپنے اجتہاد سے افراد حج سے تعبیر کیا ہو کہ جب انہوں نے لبیک بالحج سنا تو یہ سمجھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے افراد کا احرام باندھا جبکہ اصل حقیقت وہی تھی جو قران پر دال روایات میں بیان ہوئی۔

قاضی عیاض (کما نقلہ النووی) اور امام نووی وغیرہ نے یہاں اس طرح تطبیق دی ہے کہ اصالت کی بناء پر پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے افراد کا احرام باندھا مگر امر عارض کی وجہ سے پھر اسے قران کے لئے بنایا کما مر۔

قال: وطريق الجمع بينهما ماذكرت انه صلى الله عليه وسلم كان اولاً مفرداً ثم صار قارناً فمن روى الافراد هو الاصل ومن روى القران اعتمد آخر الامر ومن روى التمتع اراد التمتع اللغوى وهو الانتفاع والارتفاق وقد ارتفق بالقران كارتفاق المتمتع وزيادة وهى الاقتصار على فعل واحد وبهذا الجمع تنتظم الاحاديث كلها۔

(شرح مسلم ص:۳۸۶)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نووی افراد اصل اور قران کو طاری بناتے ہیں مگر بہت سے محققین کی رائے اس سے مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم شروع ہی سے قارن تھے جن حضرات نے افراد سے تعبیر کیا ہے ان کا مطلب یا یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرضیت کے بعد صرف ایک حج کیا ہے یا پھر وہ لفظ حج کو سننے سے یہ اندازہ لگا گئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مفرد ہیں یا پھر صحابہ کرام نے حضور علیہ السلام کے افعال حج دیکھ کر اپنے اجتہاد سے مختلف الفاظ افراد قران اور تمتع سے تعبیر کرلیا کما نقلہ المحشی عن الشاہ ولی اللہ حضرت شاہ انور شاہ صاحب عرف الشذی میں فرماتے ہیں۔

وعندى مراد انه افرد بالحج انه اعتمر وحج باحرام واحد بدون حلال فى الوسط مثل المتمتع بغير سوق الهدى فانه يحل فى الوسط ولم يحل النبى

صلی اللّٰہ علیہ وسلم الخ؟

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف افراد اور تمتع کی نسبت مجازاً اور قران کی حقیقۃً ہو کہ افراد اور تمتع کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے افراد اور تمتع کا حکم دیا ہو یعنی صحابہ کو بیان جواز کے لئے یا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کی اجازت فرمائی ہو اور خود قارن تھے تو تینوں کی نسبت صحیح ہوئی اولین کی مجازاً اور قران کی حقیقۃً جیسے کہا جاتا ہے بنی الامیر المدینۃ کما نقلہ النووی (4) عن الخطابی۔

ولكن الوجيز المختصر من جوامع ماقال ان معلوماً فى لغة العرب جواز اضافة الفعل الى الآمر كجواز اضافته الى الفاعل كقولك بنى فلان داراً اذاامر ببنائها وضرب الامير فلاناً اذاأمر بضربه ورجم النبى صلى الله عليه وسلم ماعزاً وقطع سارق رداء صفوان وانما أمر بذالك ومثله كثير فى الكلام وكان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم المفرد والمتمتع والقارن كل منهم يأخذ عنه امرنسكه ويصدر عن تعليمه فجاز ان يضاف كلها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم على معنى انه أمر بها واذن فيها۔

پھر مزید تطبیق کے لئے لکھتے ہیں۔

ويحتمل ان بعضهم سمعه يقول لبيك بحجة فحكى عنه انه افرد فخفى عليه قوله وعمرة فلم يحك الا ماسمع وسمع انس وغيره الزيادة وهى لبيك بحجة وعمرة ولاينكر قبول الزيادة وانما يحصل التناقض لو كان الزائد نافياً لقول صاحبه فاما اذاكان مثبتاً له وزائداً عليه فليس فيه تناقض۔

یعنی بحجۃ وعمرۃ صحیح احادیث سے ثابت ہے اور ثقہ کی زیادتی بالاتفاق قابل قبول ہوتی ہے لہٰذا اس سے تعارض نہ سمجھا جائے بلکہ اضافہ مان کر تسلیم کرلیا جائے لہٰذا روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے اور ان حضرات کا یہ کہنا کہ حضرت انسؓ بچے تھے کسی طرح قابل التفات نہیں ہے کیونکہ انہوں نے دس سال

(4) ص:۳۸۶ ج:۱

کی عمر میں حضور علیہ السلام کی خدمت شروع کی تھی اور حجۃ الوداع تک مسلسل دس سال خدمت کرتے رہے تو بیس سال کے آدمی کو بچہ کہنے کا کیا مطلب؟ جبکہ تحمل حدیث کے لئے تو سات سال بھی کافی ہوتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ:۔

کچھ وجوہ ترجیح تو پہلے بیان ہو چکی ہیں مزید برآں امام نووی فرماتے ہیں۔

واحتج الشافعي واصحابه في ترجيح الافراد بانه صح ذالك من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة وهؤلاء لهم مزية في حجة الوداع على غيرهم الخ۔ (شرح مسلم ص:۳۸۶)

مگر اس کا جواب سابقہ بحث میں گذر گیا ہے کہ قران نقل کرنے والوں کی تعداد بیس سے بھی متجاوز ہے اور محققین کی ایک بڑی تعداد جن میں ظاہر یہ سمیت حنابلہ مالکیہ اور خود شافعیہ بھی شامل ہیں روایات قران کو راجح سمجھتی ہے۔

نیز افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے کما مر جبکہ قران کی احادیث میں کسی قسم کی تاویل ممکن نہیں۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ قران مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر راجح ہے۔

(۱)......قران پر حضور علیہ السلام کا عمل رہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چونکہ یہ موقعہ ایک ہی دفعہ ملا تھا اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم افضل پر ہی عمل کرتے۔

(۲) ابن حجرؒ فرماتے ہیں فالافضل مااختاره الله له واستمر عليه۔

(۳) قران میں مشقت زیادہ ہے اور یہ طے ہے کہ ''فان العطايا على متن البلايا''۔

(۴) قران کی روایات عدداً زیادہ بھی ہیں اور صریح بھی جبکہ مقابل کی روایات اقل اور مؤول ہیں۔

(۵)......افراد نقل کرنے والوں سے قران بھی مروی ہے جبکہ قران کے راویوں سے افراد مروی

نہیں۔

(۶)......آپ کی تطبیق کے مطابق آپ صلی اللہ علیہ وسلم اخیراً قارن ہو گئے فکان اخر الامرین منہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الافراد واختیار القران۔

(۷)......حج قران آیت قرانی کے موافق ہے۔قال اللہ: واتموا الحج والعمرة لله۔(5)
حضرت علی کی تفسیر کے مطابق هو ان یحرم بهما من دویرة اهله ۔اخرجہ الحاکم من طریق عبداللہ بن سلمۃ (6)
لہٰذا یہ افضل ہونا چاہئے خود حضرت علیؓ کا عمل بھی اس کے مطابق واقع ہوا ہے بخاری میں ہے۔

عن مروان بن الحکم قال شهدت عثمان وعلياً وعثمان ینهی عن المتعة وان یجمع بینهما فلما رای علی اهل بهما لبیك بعمرة وحجة قال ماکنت لادع سنت النبی صلی الله علیه وسلم لقول احد۔

(ص:۲۱۲و۲۱۳ج:۱باب التمتع والقران والافراد بالحج الخ)

حافظ زیلعی (7) فرماتے ہیں اس سے مراد حج تمتع نہیں بلکہ قران ہی ہے کیونکہ حضرت علیؓ نے دونوں کے لئے ایک ساتھ تلبیہ پڑھا ہے۔اس لئے صاحب تحفۃ الاحوذی فرماتے ہیں۔

واورد کل منهم لمااختاره مرجحات اقواها واولاها مرجحات القران ۔

(تحفہ ص:۵۵۳ج:۳)

باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة

عن انس قال سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول لبیك بعمرة وحجة۔

(5)سورہ بقرہ رقم آیت:۱۹۶

(6)مستدرک حاکم ص:۲۷۶ج:۲ کتاب التفسیر سورۃ البقرہ الحج اشہر معلومات الخ ایضاً تفسیر کبیر ص:۱۴۴ج:۵۔۶ دارالاحیاء التراث العربی

(7)نصب الرایہ للزیلعی ص:۱۱۷ج:۳ ''باب القران'' کتاب الحج

تشریح:۔

یہ حدیث اس میں نص ہے کہ حضور علیہ السلام شروع ہی سے قارن تھے یہ حدیث بخاری ومسلم (1) میں بھی ہے بخاری کی روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ایوب کے طریق میں عن ایوب عن ابی قلابۃ عن انس کی سند ہے حالانکہ ایوب کا سماع ابوقلابہ سے ثابت نہیں بلکہ ایوب اور ابوقلابہ کے درمیان کوئی آدمی ہے جو مجہول ہے۔

دوسرا اعتراض اس روایت پر یہ کیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت چھوٹے تھے گویا اس روایت میں ان سے وہم ہوا ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ باقی روایات جو کبار صحابہ سے ثابت ہیں اور صحیح بھی ہیں انکا کیا کروگے؟ فماذا تفعلون سائر الروایات عن کبار الصحابۃ کعلی وعمران بن حصین؟ (عارضۃ الاحوذی)

پھر یہ بعمرۃ وحجۃ جار ومجرور اسی فعل کے ساتھ متعلق ہیں جو لبیک میں عامل ہے کانہ قال اطیعک اللھم باداء العمرۃ مع الحج۔ مزید تفصیل باب ماجاء فی التلبیۃ میں آئے گی ان شاء اللہ۔

باب ماجاء فی التمتع

عن محمد بن عبداللّٰہ الحارث ابن نوفل انه سمع سعد بن ابی وقاص والضحاك بن قیس وهما یذکران التمتع بالعمرة الی الحج فقال الضحاك بن قیس لایصنع ذالك الا من جهل امر اللّٰه تعالی فقال سعد بئس ماقلت یاابن اخی فقال الضحاك فان عمر بن الخطاب قد نهی عن ذالك فقال سعد قد صنعها رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم وصنعناها معه۔

باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة

(1) صحیح بخاری ص:۲۱۰ ج:۱ "باب التحمید والتسبیح والتکبیر قبل الاہلال الخ" کتاب المناسک صحیح مسلم ص:۴۰۴ ج:۱ "باب فی الافراد والقران" کتاب الحج

رجال:۔

(حضرت سعد بن ابی وقاص) جلیل القدر صحابی ہیں فاتح قادسیہ اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں ان کے مناقب بہت ہیں امام ترمذی نے مناقب میں ان کے فضائل میں حضرت علیؓ کی روایت صحیح سند سے نقل کی ہے۔

عن علی بن ابی طالب قال ماسمعت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یفدی احداً بأبویہ الالسعد فانی سمعتہ یوم احد یقول ارم سعد فداك ابی وامی۔(1)

اور حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔

قال اقبل سعد فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم هذاخالی فلیرنی امرؤ خالہ۔

(ترمذی مناقب2)

(ضحاک بن قیس) بن خالد بن وہب الفہری ابوانیس الامیر المشہور صغار صحابہ میں سے ہیں بعض روایات کے مطابق اُن کی ولادت حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چھ سال قبل ہوئی ہے یزید کی موت کے بعد دمشق پر غلبہ حاصل کرلیا تھا پھر مروان سے لڑائی میں مرج راہط کے مقام پر سنہ ۶۴ھ میں شہید ہوگئے۔(3)☆

تشریح:۔

لا یصنع ذالك الا من جهل امراللّٰہ تعالیٰ انکا اشارہ قران کی اس آیت کی طرف ہے ''واتموا الحج والعمرة للّٰہ ''(4) کیونکہ بظاہر اس کا مطلب یہی ہے کہ درمیان میں حلال ہونا منع ہے ورنہ اتمام کیسے

باب ماجاء فی التمتع

(1) ترمذی ص:۲۱۶ ج:۲ ''مناقب ابی اسحاق سعد بن ابی وقاص'' ابواب المناقب

(2) حوالہ بالا

(3) دیکھئے تہذیب التہذیب ص:۴۴۸ ج:۴

(4) سورہ بقرہ رقم آیت:۱۹۶

ہوگا؟ جبکہ تمتع میں عمرہ کے بعد تحلل ہوتا ہے اس پر حضرت سعدؓ نے اعتراض کیا تو انہوں نے معذرت میں فرمایا۔

فان عمر بن الخطاب قد نهی عن ذالك حضرت سعدؓ کا یہ کہنا "بئس ماقلت" ان کے موقف کی تردید کے طور پر نہ تھا کیونکہ اس پر تو دونوں کا اتفاق تھا کہ فسخ حج للعمرۃ صحابہ کرام کے ساتھ حجۃ الوداع میں مخصوص تھا اب کسی کے لئے فسخ حج جائز نہیں لیکن حضرت ضحاک بن قیس کی کلام میں نسبت جہل سے سوء ادب ظاہر ہو رہا تھا تو حضرت سعدؓ نے اس کی تردید فرمائی پھر حضرت ضحاک نے معذرت پیش کرتے ہوئے حضرت عمرؓ کی ممانعت عن المتعہ کا حوالہ دیا اس پر حضرت سعدؓ نے فرمایا صنعها رسول الله صلى الله عليه و سلم الخ یہ نسبت مجازی ہے کیونکہ صریح روایات اس پر ناطق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم متمتع نہ تھے لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ کے درمیان حلال ہونے کا حکم دیا ہے خواہش ظاہر فرمائی ہے اور صحابہ کے تحلل میں توقف پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا ہے اسی طرح "وصنعناها" میں مجموعی نسبت بھی مجازی ہوگی۔

حضرت گنگوہی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختلافی مسائل میں جب خصم کسی دلیل کا سہارا لیتا ہو تو اسکی تحقیر وتوہین مناسب وجائز نہیں۔

یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کے موقف میں اختلاف ہو جیسا کہ ان کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ تمتع سے کیوں منع فرماتے تھے؟

اس سوال کا جواب تلاش کرنا بہت مشکل ہے شراح نے اس کی الگ الگ توجیہات فرمائی ہیں۔

جو لوگ حج افراد کی افضیلت کے قائل ہیں وہ تو یہی کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ افراد کی افضیلت کے پیش نظر قران اور تمتع دونوں سے روکتے تھے لہٰذا یہ منع تحریمی نہیں بلکہ تنزیہا یا خلاف اولی سے روکنے کے لئے تھا یہ جواب آسان تر ہے مگر حنفیہ کے موقف کے مطابق نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القران اور نہی عن التمتع دونوں کو الگ الگ نظر سے دیکھا جائے گا۔

نہی عن القران کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عمرؓ یہ چاہتے تھے کہ عمرہ اور حج دونوں کو ایک سفر میں جمع کرنے کے بجائے دو علیحدہ علیحدہ سفروں میں ادا کیا جائے ہر ایک کے لئے میقات سے داخل ہوتے ہوئے مستقل احرام باندھا جائے اوراس قسم کے افراد حج کی افضلیت کے احناف بھی قائل ہیں چنانچہ امام محمدؒ (5) نے مؤطا میں اس کی تصریح کی ہے اوران کے اس مقولہ ''عمرة کوفیة وحجة کوفیة'' کا یہی مطلب ہے تاہم جو شخص دوسفروں کی قدرت نہ رکھتا ہو حضرت عمرؓ اس کے لئے قران یا تمتع کے بلا کراہیت قائل تھے بلکہ اسکے لئے قران کو اولیٰ وافضل سمجھتے تھے طحاوی میں ان کا ارشاد یوں مروی ہے ''لو اعتمرت فی عام مرتین ثم حججت لجعلتها مع حجتی''۔(6)

معلوم ہوا کہ ان کا قران سے روکنا افضلیت افراد کی وجہ سے نہ تھا اور نہی عن التمتع کا دارومدار اس پر تھا کہ حضرت عمرؓ عین حج کے موقعہ پر احرام باندھنے کو بہتر نہیں سمجھتے تھے۔

امام نووی (7) نے شرح مسلم میں قاضی عیاض، مازری اور ابن عبدالبر کے اقوال نقل کئے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا تمتع سے روکنا مطلق تمتع سے منع نہیں تھا بلکہ فسخ حج الی العمرہ سے ممانعت فرماتے تھے کیونکہ فسخ حج صحابہؓ کی خصوصیت تھی جس پر صرف اسی حجۃ الوداع والے سال عمل کرانا مقصود تھا تاکہ عقیدہ حرمت عمرہ فی اشہر الحج کو ختم کیا جاسکے بعد میں یہ رخصت ختم کردی گئی جہاں تک حج تمتع کا تعلق ہے جس میں فسخ حج للعمرہ نہیں ہوتا ہے بلکہ شروع ہی سے پہلے عمرے کا احرام باندھا جاتا۔ ہے پھر حج کا کما مر من قبل تو یہ اس کی ممانعت کبھی نہیں فرماتے۔

قال المازری اختلف فی المتعة التی نهی عنها عمر فی الحج فقیل هی فسخ الحج الی العمرة .... الی ..... وقال القاضی عیاض ظاهر حدیث حابر وعمران وابی موسی ان المتعة التی اختلفوا فیها انما هی فسخ الحج الی العمرة قال:ولهذا كان عمرؓ یضرب الناس علیها ولا یضربهم علی مجرد التمتع فی اشهر الحج وانما ضربهم علی مااعتقده هو وسائر الصحابة ان فسخ الحج

(5) مؤطا محمد ص:۲۰۰ ''باب القران بین الحج والعمرة'' کتاب الحج
(6) شرح معانی الآثار ص:۴۰۱ ج:۱ ''باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ محرما فی حجۃ الوداع'' کتاب الحج
(7) نووی علی شرح مسلم ص:۳۹۴ ج:۱ ''باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم''

الی العمرۃ کان خصوصاًفی تلک السنۃ للحکمۃ التی قدمنا ذکرھا قال ابن عبدالبر لاخلاف بین العلماء ان التمتع المرادبقول اللہ تعالٰی "فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فمااستیسر من الھدی" ھو الاعتمار فی اشھر الحج قبل الحج قال ومن التمتع ایضاً القران لانہ تمتع بسقوط سفرہ للنسک الآخر من بلدہ قال ومن التمتع ایضاً فسخ الحج الی العمرۃ۔ (ص:۳۹۴)

ان عبارات سے یہی مطلب متعین ہوجاتا ہے کہ انکی مراد فسخ الحج الی العمرہ والے تمتع سے روکنا تھا ورنہ اگر متعارف تمتع سے روکنا مقصد ہوتا تو اس میں نوبت مارنے تک ہرگز نہ پہنچتی کہ وہ تو قرآن پاک سے ثابت ہے اور اس میں کسی کی خصوصیت اور وقت کی قید بھی نہیں ہے کہ جو صرف صحابہ کرام یا عہد نبوی تک محدود ہوجائے۔

تاہم یہ توجیہ حضرت عثمانؓ کی نہی میں نہیں چل سکتی ہے ورنہ تو حضرت علیؓ ان سے اختلاف نہ فرماتے۔ ہاں پہلی توجیہ ان دونوں حضرات کی ممانعت میں مشترک ہے کہ دونوں چاہتے تھے کہ حج وعمرہ دونوں مستقل اسفار میں ادا ہوں۔ یہ بات فی نفسہ اگرچہ بہت صحیح ہے مگر پھر بھی اس میں حضرت علیؓ کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کہیں لوگ اشہر الحج میں عمرہ کو زمانہ جاہلیت کی طرح ممنوع یا قبیح نہ سمجھیں۔

حضرت عثمانؓ کی نہی کی یہ بھی توجیہ کی گئی ہے کہ وہ اس سے نہی نہیں فرماتے تھے بلکہ وہ چاہتے تھے کہ اشہر الحج کی طرح سال بھر میں کعبۃ اللہ کے گرد طواف ہوتا رہے اس کی زیارت وعمارت کا عمل جاری وساری رہے یہ نہیں ہونا چاہیے کہ حج کے موسم میں لوگ آکر پھر اگلے سال تک اپنے آپ کو فارغ سمجھیں اور مطاف خالی رہے اور یہ تب آسان تھا کہ عمرہ کو حج سے الگ کردیا جائے نیز وہ رش کو بھی قابو کرنا چاہتے تھے تا کہ اہل مکہ کے لئے سنبھالنا آسان تر ہو گویا ان کی طرف نہی کی نسبت مجازی ہے یہ نہی نہیں تھی بلکہ ترجیح الراجح والاولی تھی اور اس کی بے شمار مثالیں ہیں کہ ایک آدمی دو جائز کاموں میں سے ایک جو اولی ہوتا ہے کو ترجیح دے دے جیسے ایک آدمی کسی ضرورت یا مصلحت کے پیش نظر سنت نکاح کے مقابلے میں علم کے مشغلہ کو ترجیح دے علامہ عبدالفتاح ابوغدہ اس موضوع پر لکھی ہوئی کتاب ''العلماء العزاب'' کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

والعلماء العزاب الآتی ذکرھم فی ھذالکتاب لم یتعزبوا رھبانیة فی الدین او جھلاً بمطلب الفطرة وانمااختاروا مطلوباً علی مطلوب۔ (ص:۹)

جہاں تک حضرت معاویہؓ کی نہی کا تعلق ہے تو اولاً تو حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے اس کی تردید مروی ہے کما عند مسلم اور ثانیاً ان کی ممانعت حج تمتع سے متعلق نہ تھی بلکہ ابن عباسؓ کے فتوی کی تردید تھی جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مھلاً بالحج فان الطواف بالبیت یُصَیّرُہ' الی عمرة شاء او أبی" گویا اعتدال دو سختیوں کے درمیان ہوتا ہے۔ تدبر

میرے ذہن میں جو بات گردش کر رہی ہے شاید اس سے انشاء اللہ تعالیٰ یہ ساری الجھن ختم ہو جائے وباللہ التوفیق۔

وہ یہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے دین اسلام کی جو مثال دی ہے ان الصراط ھو الاسلام وان الابواب المفتحة محارم اللہ وان الستور المرحاة حدود اللہ (8) اس سے یہی بات آشکارا ہوتی ہے کہ جس طرح حرام وحلال کے درمیان ایک باریک سا پردہ ہوتا ہے اسی طرح دین کے دیگر شعبوں میں بھی حدود مقرر ہیں ان باریک حدود کی پابندی لازمی ہے اگر عام لوگ ان میں کمی بیشی اختیار کرتے ہیں تو پھر ذمہ دار قسم کے لوگ اس کے مکلف ہیں کہ لوگوں سے کہیں کہ وہ سیدھا چلیں قولاً بھی ایسا کریں اور فعلاً بھی، ایسی صورت میں کبھی کبھی مبلغ اور معلم سختی کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے مگر یہ سختی برائے اعتدال ہوتی ہے اور اس کی کئی امثلہ ہیں بطور مشتے نمونہ از خروارے چند مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عن انس بن مالك قال کنت انا وابیّ وابو طلحة جلوساً فاکلنا لحماً وخبزاً ثم دعوت بوَضوء فقالا لم تتوضا فقلت لھذا الطعام الذی اکلنا فقالا اتتوضأ من الطیبات لم یتوضا منه من ھو خیر منك؟

(مشکوٰۃ ص:۴۱ باب مایوجب الوضوء بحوالہ احمد)

دیکھئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وضو مما مست النار ثابت ہے اور آج تک کم از کم مستحب بھی ہے مگر

---

(8) رواہ احمد فی مسندہ بالفاظ آخر ص:۱۹۹ ج:۶ رقم حدیث:۱۷۶۵۱

حضرت انس کے ذہن میں اس کا درجہ اس کی اصلی حیثیت سے زیادہ تھا اس لئے ان حضرات نے ان کو روکا۔

(۲) بخاری میں ہے۔

صلی جابر فی ازار قد عقده من قبل قفاه وثيابه موضوعة على المشجب فقال له قائل تصلی فی ازار واحد فقال انما صنعت ذالك ليرانی احمق مثلك۔

(ص:۵۱ ج:۱ باب عقد الازار علی القفا فی الصلوٰۃ)

بلاشبہ کپڑوں کے ہوتے ہوئے ایک چادر میں نماز پڑھنا افضل نہیں ہے مگر حضرت جابرؓ نے ایسا ان لوگوں کا زعم توڑنے کے لئے کیا جو اس کو ناجائز سمجھنے لگے تھے۔

(۳) جاء ثلاثة رهط الى ازواج النبی صلی الله عليه وسلم يسئلون عن عبادة النبی صلی الله عليه وسلم .... وفيه ..... فمن رغب عن سنتی فليس منی۔

(بخاری ومسلم (9) مشکوٰۃ ص:۲۷)

یہ اظہار ناپسندیدگی ان لوگوں پر تھا جنہوں نے کثرت سے عبادت کرنے کا التزام ظاہر کیا تھا ایک نے کہا تھا میں شادی نہیں کرونگا تا کہ عبادت کے لئے فارغ رہوں دوسرے نے کہا تھا میں رات بھر نمازیں پڑھتا رہوں گا تیسرے نے کہا تھا کہ میں روزانہ روزہ رکھونگا۔

چونکہ یہ امور فی نفسہ جائز ہیں خاص کر جب نیک اغراض پر مبنی ہوں مگر یہاں انہوں نے اس پردے سے صرف نظر کیا تھا جو نفس عبادت اور سنت عبادت کے درمیان ہے جس پر آپ کو متنبہ کرنا پڑا کہ یہ راہ فلاح نہیں بلکہ کامیابی حدود کی پابندی میں ہے۔

(۴) پیچھے گذرا ہے کہ امام مالکؒ نے ایک شخص کو مسجد نبوی سے احرام باندھنے سے روکا تھا اس کا مطلب بھی یہی ہے۔

آسان لفظوں میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی سیدھے کاغذ کو موڑ کر اس میں بل پیدا کر دیا جائے تو جب تک اسے مخالف جہت میں نہ موڑا جائے اس وقت تک وہ ٹیڑھا ہی رہے گا۔

(9) صحیح بخاری ص:۷۵۷ ج:۲ ''الترغیب فی النکاح'' کتاب النکاح۔ صحیح مسلم ص:۴۴۹ ج:۱ ''باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ الخ'' کتاب النکاح

لہٰذا ان حضرات کی یہ نہی ایسے ہی داعیہ کی بناء پر ہوگی مثلاً لوگوں نے عملاً قران اور تمتع کو ترجیح دیکر حج افراد کو معطل کر دیا ہوگا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح زیادہ ایام احرام میں رہ کر عبادت کا موقعہ مل سکے اور نبی علیہ السلام جیسا حج ادا کرسکیں اس پر ان حضرات کو تنبیہ کرنی پڑی۔

اگرچہ اس پر بظاہر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صحابہؓ سے بے اعتدالی کیسے ممکن ہے؟ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور خلافت تک مخضرمین اور تابعین کی بڑی تعداد موجود ہوگئی تھی۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

"وعليه دم ما استيسر" امام شافعی کے نزدیک دم تمتع اور دم قران دونوں دم جبر ہے کہ حج کے لئے اس نے جو مستقل سفر نہیں کیا یہ دم اس کا جبران ہے لہٰذا قارن اور متمتع اپنی قربانی سے نہیں کھا سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ دم شکر ہے لہٰذا اس کے لئے کھانا جائز ہے ومذہب الشافعی ہو مذہب مالک ومذہب احمد ہو مذہب ابی حنیفۃ۔ (معارف عن المغنی 10)

ہمارا استدلال حضور علیہ السلام کے عمل سے ہے کہ باوجود قارن ہونے کے انہوں نے اپنی قربانی کے جانوروں کے گوشت کا شوربا تناول فرمایا تھا کما مر من قبل۔

"فمن لم یجد" ای الھدی پھر اس کی متعدد صورتیں ہیں مثلاً جانور نہ ہو یا خریدنے کی سکت نہ رکھتا ہو یا اس سے اہم مسئلہ میں پیسے مطلوب ہوں جیسے واپسی کا ٹکٹ وغیرہ اور متبادل انتظام نہ ہو یا پھر مالک جانور اسے دیتا نہیں وغیر ذالک من العوائق۔

فصیام ثلاثۃ ایام فی الحج' ای بعد الاحرام بہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ حالت احرام میں رکھنا صرف افضل ہے لازمی نہیں۔

ہدایہ میں ہے کہ مذکورہ حکم اگرچہ حج تمتع کے بارے میں نازل ہوا ہے مگر قران بھی اس کی طرح ہے پھر آیت میں فی الحج سے مراد واللہ اعلم حج کا وقت ہے کیونکہ نفس حج میں روزے رکھنا متعذر ہے چونکہ روزے ہدی کے متبادل ہیں اس لئے ان تین قبلیہ روزوں کو بالکل اخیر میں رکھنا افضل ہے یعنی سات آٹھ اور نو یعنی عرفہ۔ انتہی۔

جن حضرات کے نزدیک یوم عرفہ مطلقاً صوم مکروہ ہے ان کے نزدیک چھ تاریخ سے رکھنا شروع کرے

(10) معارف السنن ص: ۲۷ ج: ۶

گا عندالشافعی چھ سے شروع کرنا مستحب ہے۔ اگر وہ حج سے پہلے کے تین روزے نہ رکھ سکا تو ہمارے نزدیک اس پر دم واجب ہے۔ ہدایہ(11)میں ہے۔

فان فاته الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجزه الا الدم وقال الشافعى يصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فيقضى كصوم رمضان وقال مالك يصوم فيها۔

(اى فى ايام التشريق)

معارف میں بحوالہ مغنی ہے۔ ومذہب احمد کابی حنیفۃ ۔

''وسبعة اذا رجع الى اهله''امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رجوع عن الحج مراد ہے گویا یہاں مجاز ہے لہذا اگر وہ ایام تشریق کے بعد مکہ میں رکھے تو جائز ہے۔ ہدایہ میں ہے۔

وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعدمضى ايام التشريق۔

امام شافعی کے نزدیک رجوع سے مراد الی الامصار ہے البتہ اگر وہ مکہ میں مستقل رہائش اختیار کرے تب عندالشافعی مکہ میں جائز ہونگے قال فی الهدایہ۔

وقال الشافعى لايجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوى المقام فحينئذيجزيه لتعذر الرجوع۔

معارف(12)میں ہے۔

ومذهب ابى حنيفة هو مذهب مالك واحمد وقول الشافعى فى الاملاء مثل مذهب الجمهور۔

اور یہ جو بخاری کی حدیث ہے۔

وسبعة اذارجعتم الى امصاركم۔ **(13)**

---

(11)ہدایہ ص:۲۲۳ ج:ا''باب القران''کتاب الحج مکتبہ ایچ ایم سعید کراچی

(12)معارف السنن ص:۳۰۷ ج:۶

(13)صحیح بخاری ص:۲۱۴ ج:ا''باب قول اللہ عزوجل ذالک لمن لم یکن اہلہ الخ''کتاب الحج

یہ لزوم کے طور پر نہیں ہے بلکہ تخفیف کے لئے فرمایا گیا ہے کیونکہ پہلے لوگ عمرہ و حج کے فوراً بعد واپس روانہ ہوا کرتے تھے۔

"وبه يقول مالك والشافعي واحمد" الخ تین قبلیہ روزے ایام تشریق میں رکھنے کے قائل امام مالک ہیں مگر امام شافعی کی طرف یہ نسبت قدیم قول کے اعتبار سے تو صحیح ہے مگر جدید جو عند الشافعیہ مفتی بہ ہے حنفیہ کے مطابق ہے امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے وروی ذالك عن علی والحسن وعطاء وابن المنذر۔

باب ماجاء فی التلبية

عن ابن عمر قال كان تلبية النبی صلى الله عليه وسلم لبيك اللّٰهم لبيك، لاشريك لك لبيك، ان الحمد والنعمة لك والملك، لاشريك لك۔

تشریح:۔

تلبیہ کی مشروعیت پر اجماع ہے مگر اس کے حکم میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک تلبیہ پڑھنا واجب ہے جمہور کے نزدیک نفس تلبیہ واجب نہیں امام نووی شرح مسلم (1) میں لکھتے ہیں۔

واماحكم التلبية فاجمع المسلمون على انها مشروعة ثم اختلفوا فی ایجابها فقال الشافعی وآخرون هی سنة ليست بشرط لصحة الحج ولاواجبة فلوتركها صح حجه ولادم عليه لكن فاتته الفضيلة وقال بعض اصحابنا هی واجبة تجبر بالدم ويصح الحج بدونها وقال بعض اصحابناهی شرط لصحة الاحرام قال: ولايصح الاحرام ولاالحج الابها والصحيح من مذهبنا ماقدمناه عن الشافعی وقال مالك ليست بواجبة ولكن لوتركها لزمه دم وصح حجه قال الشافعی ومالك ينعقد الحج بالنية بالقلب من غير لفظ كماينعقد الصوم بالنية

باب ماجاء فی التلبية

(1) نووی شرح مسلم ص:۳۷۶ ج:۱ "باب التلبية وصفتها الخ"

وقال ابوحنيفة لاينعقد الابانضمام التلبية اوسوق الهدى الى النية قال ابوحنيفة ويجزى عن التلبية مافى معناها من التسبيح والتهليل وسائر الاذكار كماقال هو ان التسبيح وغيره يجزى فى الاحرام بالصلوٰة عن التكبير۔

یعنی عندالحنفیہ آدمی نفس نیت اوراحرام باندھنے سے احرام میں داخل نہیں ہوتا جب تک کہ قولاً یا عملاً اس کے ساتھ کچھ ضم نہ کرے قولاً تلبیہ کہنے اورعملاً سوق الہدی کرنے سے محرم ہوجاتا ہے پھر نفس تلبیہ کہنا بھی شرط نہیں بلکہ تکبیر تحریمہ کی طرح کوئی ذکر جواللہ کی عظمت پر ناطق ہو صحیح ہے۔

تلبیہ میں رفع صوت مرد کے لئے مستحب ہے مگر اسراف فی الصوت سے بچنا چاہیے ابن العربیؒ عارضہ میں لکھتے ہیں۔

لايسرف فى الرفع فان النبى عليه السلام قال لاصحابه: انكم لاتدعون اصم ولاغائباً وانما تدعون سميعاً قريباً انه بينكم وبين رؤوس رحالكم۔

تاہم تلبیہ عام تسبیحات واذکار سے مستثنی ہے۔کماسیاتی

امام نوویؒ فرماتے ہیں۔

قال اصحابنا ويستحب رفع الصوت بالتلبية بحيث لايشق عليه والمراة ليس لها الرفع لانه يخاف الفتنة بصوتها ويستحب الاكثار منها لاسيما عندتغاير الاحوال كاقبال الليل والنهار والصعود والهبوط واجتماع الرفاق والقيام والقعود والركوب والنزول وادبار الصلوات وفى المساجد كلها والاصح انه لايلبى فى الطواف والسعى لان لهما اذكاراً مخصوصة ويستحب ان يتكررالتلبية كل مرة ثلاث مرات فاكثرو يواليها ولايقطعها بكلام فان سلم عليه انسان رد السلام بااللفظ ويكره السلام عليه فى هذالحال واذالبى صلى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وسال الله

تعالی ماشاء لنفسه ولمن احبه وللمسلمین وافضله سوال الرضوان والجنة والاستعاذة من النار واذارأی شیئاً یعجبه قال لبیك ان العیش عیش الآخرة ولاتزال التلبیة مستحبة للحاج حتی یشرع فی رمی جمرة العقبة یوم النحر.... وتستحب التلبیة للمحرم مطلقاً سواء الرجل والمرأة والمحدث والجنب والحائض لقوله صلی اللّٰہ علیه وسلم لعائشةؓ اصنعی مایصنع الحاج غیر ان لاتطوفی ۔(ص:۳۷۶)

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مردوں کے لئے رفع صوت سنت ہے عورت اس انداز ے سے کہے گی کہ خودسن سکے۔

لبیك یونس بن حبیب البصری کے نزدیک یہ لفظ مفرد ہے تثنیہ نہیں ہے اتصال ضمیر کی وجہ سے اس کا الف یا سے تبدیل ہوا ہے جیسے "لدی" اور "علی" مگر سیبویہ کہتے ہیں کہ یہ تثنیہ کا صیغہ ہے اور یہی جمہور کا بھی قول ہے دلیل یہ ہے کہ اس ظاہر کے ساتھ بھی یا آتی ہے۔

پھر یہ لبی کا مصدر ہے اصل میں البابین تثنیہ تھا اضافت کی وجہ سے نون ساقط ہوا باب الایصال والحذف کے مطابق اس کا تعدیہ بغیر حرف کے کیا گیا اور کثرت استعمال کی وجہ سے ہمزہ کو حذف کر کے لام کو حرکت دی گئی تو تخفیفاً یعنی درمیانی الف کے سقوط اور ادغام کے بعد لبیک بن گیا جو کہ فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے تقدیر اس طرح ہے البیت یارب بخدمتك اِلباباً بعد اِلباب اور اسطرح بھی کہہ سکتے ہیں الب لك اِلباباً بعد اِلباب یہ اس قول سے ماخوذ ہے الب بالمکان اذا اقام بہ حاصل معنی اس طرح ہے اقمت علی طاعتك اقامة بعد اقامة وقیل اجبت دعوتك اجابة بعد اجابة وقیل معناه اخلاصی لك اس قول سے ماخوذ ہے "خسب لباب اذاكان خالصاً محضاً" اور یہی وجہ ہے کہ جو عقل شکوک وغیرہ کی آمیزش سے خالی ہوا سے لب کہتے ہیں وفی التنزیل ومایتذکرالا اولوالالباب۔

وقیل معناه اتجاهی لك من قولهم داری تلب دارك ای تواجهها وقیل معناه محبتی لك ماخوذ من قولهم امراة لبة اذاكانت محبة لولدها عاطفة علیه وقیل

قرباً منك من الالباب، وهو القرب وقيل خضوعی لك۔ (معارف(2) ونووی وغیرہ)
ان سب میں پہلا قول سب سے اولیٰ ہے یعنی بمعنی اقامت علی الطاعۃ والا جابت کیونکہ محرم اللہ کے بلانے پر جواب دے رہا ہے لقوله تعالى لابراهيم عليه السلام و أذن في الناس بالحج بعض نے کہا کہ یہ ابراہیم علیہ السلام کی دعوت کا جواب ہے جیسے کہ ابن عباسؓ کی روایت ہے۔

اخرجه احمد بن منيع (3)فی مسنده و ابن ابی حاتم لمافرغ ابراهيم عليه السلام من بناء البيت قيل له أذن فی الناس بالحج قال: رب و مايبلغ صوتی؟ قال: اذن وعلىّ البلاغ قال فنادى ابراهيم ياايها الناس كتب عليكم الحج الى البيت العتيق فسمعه من بين السماء والارض افلاترون ان الناس يجيئون من اقصى الارض يلبون۔

اورابن جریج کی طریق میں ہے۔

فاجابوه بالتلبية فی اصلاب الرجال وارحام النساء واول من اجابه اهل اليمن فليس حاج يحج من يومئذ الى ان تقوم الساعة الا من كان اجاب ابراهيم يومئذ كذافی التحفة عن الفتح۔

لبیک کا عامل ہمیشہ مقدر ہوتا ہے اس قاعدہ کے تحت جسے رضی [illegible] کیا ہے اور کتاب کے شروع میں غفرانک کی بحث میں گذرا ہے فلیراجع۔

پھر یہ تثنیہ تاکید کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے تو اس میں دونوں قول ہیں اگر بمعنی تکثیر ہو تو یہ اس آیت کی طرح ہوگا ثم ارجع البصر کرتین ای کرۃ بعد کرۃ لہٰذا معنی ہوگا اجابۃ بعد اجابۃ اور اگر تاکید اور مبالغہ کے لئے ہو تو معنی ہوگا اجابۃ لازمۃ۔ بہرحال تثنیہ یہاں معنی حقیقی پر نہیں بلکہ یا تکثیر کے لیے ہے یا مبالغہ کے لئے۔

---

(2) معارف السنن ص:۷۷ ج:۶ نووی حوالہ بالا

(3) کذافی فتح الباری ص:۴۰۹ ج:۳ "باب التلبیۃ" کتاب الحج

ان الحمد اس میں کسرہ عند الجمہور زیادہ اجود ہے اور جملہ مستانفہ ہے جبکہ فتحہ بناء بر تعلیل بھی جائز ہے۔

قال ثعلب: من كسر جعل معناه ان الحمد لك على كل حال' ومن فتح قال: معناه لبيك بهذا السبب۔

"والنعمة لك" اس میں نصب مشہور ہے بناء بر عطف علی الحمد جبکہ رفع بناء برابتدائیت بھی جائز۔

"والملك" بضم المیم بمعنی حکومت وسلطنت اس میں بھی والنعمۃ کی طرح دونوں اعراب جائز ہیں بناء بر رفع خبر مقدر ہوگی ای کذالک۔ اس کی خبر لاشریک لک بھی صحیح ہے ای فیہ کذا فی المرقات۔

لاشريك لك اى فى استحقاق الحمد وايصال النعمة۔

دوسری روایت میں ہے۔ "اهلّ فانطلق يهل" قال ابوطيب السندى اى اراد ان يهل فانطلق يهل اى فشرع وذهب حال كونه يهل وقوله لبيك بيان ليهل۔

مراد اہلال سے رفع صوت بالتلبیہ ہے قال وکان عبداللہ بن عمر قائل نافع ہیں "وكان يزيد من عنده" حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ سے کمی کرنا جائز نہیں ہاں زیادتی میں تھوڑا سا اختلاف ہے جمہور کے نزدیک اس پر زیادتی جائز ہے خاص کر جب اخیر میں ہو جبکہ امام ابو یوسف اور ایک ایک روایت کے مطابق امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک زیادتی مناسب نہیں ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جہاں بھی ادعیہ ماثورہ پر زیادتی ہوگی تو اس سے مراد اخیر میں ہوگی۔

بہتر یہ ہے کہ تلبیہ ماثورہ پر اکتفاء کیا جائے کیونکہ اسی میں برکت ہے نیز اجتماعی تلبیہ پڑھنے سے بھی پرہیز کرنا چاہیے۔

وسعديك اس کا اعراب اور تثنیہ ہونا اسی طرح جیسے لبيك ومعناه اساعد طاعتك مساعدة بعد مساعدة۔

"والرغبى اليك" قال المازرى يروى بفتح الراء والمد وبضم الراء مع القصر ونظيره العلياء والعليا حاشیہ میں نعماء اور نعمی کی مثال دی ہے معناه الطلب والرغبة والمسألة الى من بيده الخير۔

والعمل عطف ہے رغبی پر معناه وكذالك العمل منته اليك وانت المقصود فى العمل۔

"وھو حفظ التلبیة" الخ یہ دفع توہم کے لئے فرمایا کہ شاید ابن عمرؓ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تلبیہ پہنچا نہیں ہوگا یا پھر انہوں نے اس کو صحیح یاد اور ضبط نہیں کیا ہوگا تو فرمایا وھو حفظ الخ۔

باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر

عن ابی بکر الصدیق ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سئل ای الحج افضل؟ قال العج والثج۔

رجال:۔

(ابن ابی فدیک) بضم الفاء مصغراً ھو محمد بن اسماعیل بن مسلم بن ابی فدیک صدوق من صغار الثامنہ ہے۔☆

تشریح:۔

ای الحج افضل؟ یعنی کس حج کا ثواب زیادہ ہے؟

العج والثج دونوں میں جیم مشدد ہے یعنی بآواز بلند تلبیہ پڑھنا اور قربانی کرنا کما فسرہ الترمذی اور یا مطلب یہ ہے کہ جس میں تمام ارکان واجبات اور سنن کا احاطہ کیا گیا ہو کیونکہ عج سے مراد آغاز ہے اور ثج سے مراد تحلل ہے جیسے نماز میں تحریمہ سے سلام تک یعنی اول سے آخر تک سب شعائر کیساتھ حج کرنا۔

امام ترمذیؒ نے اس حدیث پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض کیا ہے مگر اس کا شاہد موجود ہے مسند ابوحنیفہ میں ابن المقری روایت کرتے ہیں جو ابن مسعودؓ سے ہے ابویعلی (1) اور ابن ابی شیبہ (2) نے بھی جید سند کے

باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر

(1) دیکھئے مسند ابی یعلی الموصلی ص:۶۹ ج:۱ رقم حدیث:۱۱۲

(2) کذا فی نصب الرایہ للزیلعی ص:۳۹۔۴۰ ج:۳ "باب الاحرام"

ساتھ نقل کی ہے۔

دارقطنی (3) فرماتے ہیں۔

من قال سعيد بن عبدالرحمن بن يربوع فقد وهم وانما هو عبدالرحمن بن سعيد بن يربوع قاله في علله۔

نیز ابن ماجہ (4) اور حاکم (5) نے بھی اسے روایت کیا ہے وقال علی شرطهما (کذا فی المعارف)

دوسری روایت میں ہے۔

مامن مسلم يلبي الا لبى من عن يمينه وشماله من حجر او شجر او مدر۔

ابن العربیؒ عارضہ میں فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند اگرچہ صحیح تو نہیں ہے مگر یہ بات ممکن ہے اور مؤذن کے بارے میں مروی حدیث اس کے لئے شاہد ہے اس میں اس امت کی فضیلت کا بیان ہے کہ اپنے نبی کی حرمت کی وجہ سے اللہ نے اس کو جمادات اور حیوانات کی تسبیح کی موافقت نصیب فرمائی جس طرح کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے لئے ان اشیاء کو تابع بنایا تھا تاہم وہ چاہتے تو ان کو بلا لیتے اور ان کی تسبیح سن بھی لیتے تھے۔

اعتراض:۔ حجر وغیرہ تو غیر ذی عقل اشیاء ہیں پھر ان کے لئے لفظ من کیوں استعمال فرمایا گیا؟ جو ذوی العقول کے لئے مختص ہے۔

جواب:۔ اس کا جواب طیبی نے دیا ہے کہ جب ان اشیاء کی طرف تلبیہ منسوب کیا گیا تو لفظ ''من'' لا کر ان کو ذوی العقول سے تعبیر کیا گیا تو گویا جس طرح عاقل غفلت کی وجہ سے جمادات میں شمار کیا جاتا ہے اسی طرح جمادات وحیوانات ذکر اللہ کی وجہ سے ارتقاء کر کے ذوی العقول کی صف میں جا پہنچتے ہیں۔

مــدر، مدر لیس دار مٹی کو بھی کہتے ہیں مٹی کے ڈھیلے اور طین مستحجر یعنی شہر و دیہات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے یہاں یہ سب معنی صحیح ہیں۔

---

(3) کذا فی نصب الرایہ حوالہ بالا

(4) سنن ابن ماجہ ص: ۲۱۰ ''باب رفع الصوت بالتلبیۃ'' کتاب الحج

(5) مستدرک حاکم ص: ۴۵۱ ج: ا ''سئل ای العمل افضل قال العج والثج'' کتاب المناسک

حتی ینقطع الارض من ھھنا و ھھنا یعنی منتہی تک مشرق ومغرب کی جانب یا جنوب وشمال کی طرف۔

اعتراض:۔ زمین گول ہے تو انقطاع کا مطلب کیا ہے؟

جواب ۱:۔ پانی تک خشک حصہ مراد ہے۔

جواب ۲:۔ تا حدنگاہ والا حصہ مراد ہے۔

جواب ۳:۔ یہ کنایہ ہے جمیع ما علی الارض سے لہٰذا گولائی میں ذکر کے مقام سے جو مستدیر خط نکلے گا وہ مبدا کہلائے گا اور جب وہ آ کر دوسری جانب سے اس مقام پر ختم ہوگا تو وہ انقطاع کہلائے گا۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حجر وشجر اور مدر کا ذکر برائے تمثیل ہے ورنہ اس سے ساری کائنات جو روئے زمین پر موجود ہیں جس کی طرف حجر وشجر میں اشارہ ہے یا پانی میں مستور ہیں جس کی طرف مدر کے لفظ سے اشارہ کیا گیا ہے سب مراد ہیں۔

باب ماجاء فی رفع الصوت بالتلبیة

عن خلاد بن السائب عن ابیہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و سلم اتانی جبریل فأمرنی ان آمر اصحابی ان یرفعوا اصواتھم بالاھلال او بالتلبیة۔

تشریح:۔

ان آمر اصحابی عند الجمہور یہ امر ندب کے لئے ہے ظاہر یہ کے نزدیک وجوب کے لئے ہے اسی بناء پر داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک رفع الصوت بالتلبیہ واجب ہے۔

بالاھلال او بالتلبیة یہاں اہلال سے مراد نفس تلبیہ ہے بطریق تجرید کے کیونکہ اہلال اگرچہ رفع الصوت بالتلبیہ کو کہتے ہیں مگر چونکہ اس سے پہلے ان یرفعوا بھی مذکور ہے اس لئے یہ ایسا ہی ہوگا جیسے قرآن میں ہے۔ سبحن الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی

المسجد الاقصیٰ (1) گوکہ یہاں تجرید اول کی وجہ سے ہے اور تنزیل میں لیلا کی وجہ سے جو مؤخر ہے او بالتلبیۃ اس میں ''او'' شک من الراوی کے لئے ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زور سے تلبیہ پڑھنا مستحب ہے بلکہ سنت ہے تاہم ترک پر آدمی گناہ گار تو ہوگا مگر کوئی دم وغیرہ اس پر لازم نہیں آتا ہے گویا اس کوتاہی پر وہ استغفار کرے۔

باب کی روایت صحیح ہے ترمذی کے علاوہ ابوداؤد(2) نسائی(3) ابن ماجہ(4) امام مالک(5) امام شافعی(6) ابن حبان(7) اور حاکم(8) وبیہقی(9) وغیرہ نے بھی اس کی تخریج کی ہے البتہ نصب الرایہ(10) میں جو ستہ کی طرف نسبت کی گئی ہے وہ تخمین کی غلطی ہے۔

اس کے علاوہ بھی صحیح احادیث سے رفع الصوت بالتلبیہ ثابت ہے بخاری(11) میں حضرت انسؓ کی روایت میں ہے وسمعتهم يصرخون بهما جميعاً۔

ابن ابی شیبہ(12) نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے بکر بن عبداللہ المزنی فرماتے ہیں کنت مع ابن عمر

باب ماجاء في رفع الصوت بالتلبية

(1) سورہ بنی اسرائیل رقم آیت:۱

(2) سنن ابی داؤد ص:۲۵۹ ج:۱ ''باب کیف التلبیۃ'' ابواب المناسک وفیہ: ان آمر اصحابی ومن معی الخ

(3) سنن نسائی ص:۱۷ ج:۲ ''رفع الصوت بالاہلال'' وفیہ: وقال لی یا محمد مر اصحابک ان یرفعوا الخ

(4) سنن ابن ماجہ ص:۲۰۹ ''باب رفع الصوت بالتلبیۃ''

(5) ذکرہ فی المؤطا ص:۳۴۲ ''رفع الصوت بالاہلال'' کتاب الحج (6) کذا فی التحفہ ص:۵۶۷ ج:۳

(7) حوالہ بالا (8) مستدرک حاکم ص:۴۵۰ ج:۱ ''من تلبیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم'' کتاب المناسک

(9) سنن کبری للبیہقی ص:۴۲ ج:۵ ''باب رفع الصوت بالتلبیۃ'' کتاب الحج اس کے علاوہ بھی حدیث دیکھئے سنن دارمی ص:۴۵ رقم حدیث:۱۸۱۵ ''باب فی رفع الصوت بالتلبیۃ'' ایضا مسند احمد بن حنبل ص:۵۶۶ ج:۵ رقم حدیث:۱۶۵۶۸، ۱۶۵۶۹۔ ایضا مصنف ابن ابی شیبہ ص:۴۵۴ ج:۲/۴ ''من کان یرفع صوتہ بالتلبیۃ''

(10) نصب الرایہ ص:۴۰ ج:۳ ''باب الاحرام''

(11) صحیح بخاری ص:۲۱۰ ج:۱ ''باب رفع الصوت بالاہلال'' کتاب المناسک

(12) مصنف ابن ابی شیبہ ص:۴۵۳ ج:۲/۴ ''من کان یرفع صوتہ بالتلبیۃ'' کتاب الحج

فلبی حتی اسمع ما بین الجبلین مصنف کی ایک اور روایت میں ہے مطلب بن عبداللہ فرماتے ہیں۔

كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفعون اصواتهم بالتلبية حتى تبح اصواتهم۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ادب میں زور سے بولنے سے گریزاں تھے نیز ان کو تکبیر اور تسبیح میں بلند آواز سے پڑھنے سے منع کیا گیا تھا جس کا وہ امتثال فرمایا کرتے تھے تو اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے تلبیہ مستثنیٰ کر کے رفع کی اجازت دیدی۔

اعتراض:۔ پیچھے باب ماجاء فی التلبیۃ میں گذرا ہے کہ ابن العربیؒ اور نوویؒ نے زیادہ بلند آواز سے کہنے سے منع کیا ہے اسی طرح شیخ ابن ہمام بھی فرماتے ہیں۔

رفع الصوت بالتلبية سنة فان تركه كان مسيئاً ولا شى عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كيلا يتضرر ۔(13)

تو کیا ان حضرات کی نہی ان صریح احادیث کے منافی نہیں ہے؟

جواب:۔ اس کا جواب خود شیخ ابن ہمام نے دیا ہے کما فی التحفۃ۔

ثم قال ولا يخفى انه لامنافاة بين قولنا لايجهد نفسه بشدة رفع الصوت وبين الادلة الدالة على استحباب رفع الصوت بشدة اذلاتلازم بين ذالك وبين الاجهاد اذ قد يكون الرجل جهورى الصوت عالية طبعاً فيحصل الرفع العالى مع عدم تعبه به انتهى۔

☆ ...... ☆ ...... ☆

(13) لذا فی شرح فتح القدیر ص: ۱۵۱ ج: ۲ کتاب الحج

باب ماجاء فی الاغتسال عندالاحرام

عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل۔

رجال:۔

(عبداللہ بن یعقوب المدنی) ذہبی میزان میں فرماتے ہیں لااعرفہ اور حافظ تقریب میں لکھتے ہیں مجہول الحال۔(1)

بعض حضرات نے اسی بناء پر امام ترمذی پر اعتراض کیا ہے کہ انہوں نے ایک مجہول راوی کی روایت کی تحسین کی ہے مگر ابن الملقن نے شرح المنہاج میں جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ عبداللہ بن یعقوب عندالترمذی مجہول نہ ہو اگر چہ بعد میں مجہول بن گیا ہو نیز یہ تحسین ان احادیث کی روشنی میں کی گئی ہے جو عندالاحرام غسل کی مشروعیت پر دال ہیں۔☆

تشریح:۔

تجرد لاھلالہ یعنی سلے ہوئے کپڑوں کی جگہ چادر اور ازار زیب تن فرمائے اہلال سے مراد احرام ہے۔

واغتسل ای للاحرام اس حدیث سے عندالاحرام غسل کی فضیلت اور ندب پر دلالت ہوتی ہے جو جمہور کا مذہب ہے گو کہ عندالبعض واجب ہے۔

یہ روایت اگر چہ متکلم فیہا ہے مگر حضرت اسماءؓ بنت عُمیس کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم کرنا صحیح حدیث سے ثابت ہے۔(2)

باب ماجاء فی الاغتسال عندالاحرام

(1) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص:۸۵و۸۶ ج:۶

(2) صحیح مسلم ص:۳۸۵ ج:۱ "باب صحة احرام النفساء واستحباب اغتسالها للاحرام الخ" کتاب الحج

ابن قیمؒ زاد المعاد میں لکھتے ہیں۔

ثـم بـات بها (ای ذی الحلیفة) وصلی المغرب والعشاء والصبح والظهر وکان نساؤہ کلهن معه وطاف علیهن تلك اللیلة فلما اراد الاحرام اغتسل غسلاً ثانیاً للاحرام۔

نیز دخول مکہ کے لئے غسل پر امام ترمذی نے باب باندھا ہے اس میں ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دخول مکہ کے لئے غسل فرمایا تھا اس پر بھی امام ترمذی فرماتے ہیں ہذا حدیث غیر محفوظ مگر ابن عمرؓ کا غسل لدخول مکہ صحیح سند سے ثابت ہے کما قال الترمذی والصحیح ماروی نافع عن ابن عمر انہ کان یغتسل لدخول مکۃ اس پر ابن العربی فرماتے ہیں۔

وانـمـا المعول فیه علی فعل ابن عمر وکان عظیم الاقتداء بالنبی صلی اللّٰه علیه وسلم۔

پھر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے مدینہ منورہ میں غسل کیا تو وہ ذوالحلیفہ میں احرام کے لئے کافی ہے۔ عارضہ میں ہے۔

وقد قال مالك اذااغتسل بالمدینة وخرج الی ذی الحلیفة واحرم من فوره اجزاه غسـله ولواغتسل غدوة واقام الی عشیة لم یجزه ذالك الغسل وقال غیره یجزیه ذالك وفعل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یدل علیه۔

یہ قول آج کل کے حالات کے پیش نظر بہت مناسب ہے کیونکہ دور حاضر میں عام اسفار ہوائی جہازوں سے ہوتے ہیں جن میں غسل کرنے کا انتظام نہیں ہوتا ہے لہٰذا اگر کوئی شخص سہولت کے پیش نظر گھر سے غسل کر کے نکلے اور جب قبل المیقات اعلان ہو تو احرام باندھ کر تلبیہ پڑھ لے تو غسل کی فضیلت سے محروم نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ گھر سے ہی احرام باندھتا ہے تو یہ زیادہ افضل ہے کما سیاتی۔

باب ماجاء فی مواقیت الاحرام لاهل الآفاق

عن ابن عمر ان رجلاً قال: من این نهل یارسول اللّٰه ؟فقال:یهل اهل المدینة من ذی الحلیفة واهل الشام من الجحفة واهل نجد من قرن قال: واهل الیمن من یلملم۔

تشریح:۔

مواقیت میقات کی جمع ہے مقررہ وقت اور متعین جگہ دونوں کو کہتے ہیں حج کے لئے دومیقات ہیں زمانی ومکانی جیسے بادشاہوں کے لئے حدود مقرر ہوتی ہیں جن میں داخل ہوکر آداب شاہی بجالائے جاتے ہیں ایسے اللہ نے حدود مقرر فرمائی ہیں زمانی میقات شوال سے شروع ہوتا ہے اور مکانی کا ذکر اس حدیث میں ہے تاہم شوال سے پہلے احرام حج کی صحت میں اختلاف ہے جبکہ میقات مکانی سے قبل احرام باندھنا بالاتفاق صحیح ہے۔

من این نهل ؟ اہلال اگر چہ رفع صوت بالتلبیہ کو کہتے ہیں مگر یہاں مراد احرام سے متعلق سوال ہے۔

یهل اهل المدینة' ای یحرم اهل مدینته علیه السلام من ذی الحلیفة وقد مرذکره۔

واهل الشام من الجحفة بضم الجیم وسکون الحاء یہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے درمیان ایک بستی کا نام ہے اس کو مهیعة بفتح المیم وسکون الهاء وفتح الیاء بروزن مقبرة بھی کہتے ہیں وقیل بکسر الهاء وسکون الیاء بروزن شریفة. جحفہ اب ویران ہو چکا ہے اس کی جگہ رابغ ورابض ہے جو جحفہ سے پہلے آتے ہیں۔(1)

ترمذی جلد دوم ص:۵۵ باب ماجاء فی رؤیا النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے کہ حضور علیہ السلام نے خواب دیکھا تھا۔

قال: رایت امرأة سوداء ثائرة الراس خرجت من المدینة حتی قامت بمهیعة وهی الجحفة فاولتها وباء المدنیة ینقل الی الجحفة۔

باب ماجاء فی مواقیت الاحرام لاهل الآفاق

(1) انظر للتفصیل لسان العرب ص:۱۸۷ ج:۲ داراحیاء تراث العربی

جحفہ اہل شام ومصر کا میقات ہے یعنی اگر وہ اس راستہ سے آئیں تو رابغ بروزن فاعل سے احرام باندھیں گے اسی طرح جس منطقے کے لوگ جس میقات سے گذریں گے تو اس سے تجاوز حالت احرام میں ہونا چاہیے الا یہ کہ ان کے راستہ میں دو میقات آتے ہوں تو اول سے افضل جبکہ ثانی سے واجب ہوگا اور جو لوگ میقات کے محاذات سے گذریں گے ان کا میقات محاذات والی جگہ ہوگی۔

میقات سے احرام باندھنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ آخری موضع ہے اس سے آگے بغیر احرام کے بڑھنے کی گنجائش نہیں ہے یہ مطلب نہیں کہ اس پر پہنچ کر ہی احرام باندھے اس لئے کہ اس سے پہلے باندھنا ہمارے نزدیک افضل ہے اور بہت سے اسلاف سے قبل المیقات احرام باندھنا ثابت ہے اسی کو ابن العربیؒ نے ترجیح دی ہے وہ تحریر فرماتے ہیں کہ میقات کا تقرر تو سہولت کے پیش نظر کیا گیا ہے ورنہ اسے پہلے باندھنے سے تو طاعت کا ثواب بھی بڑھتا ہے اور توبہ بھی بکثرت نصیب ہوتی ہے۔

اتفق العلماء علی ان توقیت المکان وتعیین هذه المواضع للاحرام رخصة من اللّٰه ورفق بالناس فمن زاد علیها فقد استسمن طاعته واستکثر توبته وقد بینا فی کتاب الحق ان الصحابة فسرت قول اللّٰه واتموا الحج والعمرة بان اتمامها ان تحرم بهما من دورة اهلك وقد روی ابراهیم النخعی انهم کانوا یستحبون لمن لم یحج ان یحرم من بیته ولما حضر ابن عمر التحکیم مع ابی موسی وعمرو بن العاص بدومة الجندل خرج منها الی بیت المقدس واحرم منها الی مکة ... الی .... وقد کنت اقول بقول من قال ان الاحرام من المواقیت افضل الا انی رایت ان خیار الصحابة زادوا علیها هم بمراد اللّٰه ورسوله اقعد۔ (عارضه)

اگر کوئی بغیر احرام کے گذر گیا تو عند الحنفیہ وہ گنہگار ہے خواہ وہ حج وعمرہ کی نیت سے جا رہا ہو یا کسی اور غرض سے مالکیہ اور شافعیہ مرید حج وعمرہ کے لئے تو یہی حکم کرتے ہیں مگر کسی دیگر غرض سے جانے والے کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں ایک ایک حنفیہ کے مطابق دوسری جواز کی مغنی میں امام احمد کا مذہب بھی امام شافعی کے مطابق نقل کیا ہے۔

انکی جواز والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ حضور علیہ السلام فتح مکہ کے موقع پر بغیر احرام کے داخل ہوئے تھے۔

مگر ابن العربیؒ نے اس دلیل کو سختی سے رد فرمایا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو اس کی خصوصی اجازت دی گئی تھی جس پر غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ حضور علیہ السلام نے فرمایا۔

لم تحل لاحد قبلی ولاتحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعة من نهارٍ ثم عادت حرمتها الیوم کحرمتها بالامس ولم یرد به حل القتال لانه حلال له ابداً بل واجب وکذالك غیره فدل علی انه اراد بمااختص به من ذالك حل الاحرام۔

حنفیہ کی دلیل ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث ہے لایجاوزاحد المیقات الامحرماً حافظ ابن حجر تخریج احادیث ہدایہ میں فرماتے ہیں کہ یہ روایت طبرانی (2) وابن ابی شیبہ (3) نے مرفوعاً لی ہے مگر اس میں خصیف ہے۔

واخرجه الشافعی عن ابن عباس باسناد صحیح لکنه موقوف وکذا اخرجه اسحق من وجه آخر عن ابن عباس موقوفاً ایضاً وکك ابن ابی شیبه من وجه ثالث انتهی کلام الحافظ۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رفع اور وقف عام بات ہے کبھی راوی بطور فتوی کہتا ہے تو حدیث موقوف ہوجاتی ہے اور کبھی بطور تحدیث و روایت کے بیان کرتا ہے تو مرفوع ہوجاتی ہے۔

اس حدیث میں بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کو مطلقاً ممنوع قرار دیا ہے چاہے آدمی مرید نسک ہو یا نہ ہو۔

تاہم اگر وہ حج یا عمرہ کرنا چاہتا ہو اور میقات سے گذر گیا ہو تو اگر واپس میقات پر آ کر احرام باندھ لے

(2) کذافی نصب الرایہ للزیلعی ص:۱۸ ج:۳ کتاب الحج

(3) مصنف ابن ابی شیبہ ص:۵۲ ج:۲/۴ ولفظہ لایجاوز احد الوقت الا المحرم "من قال لایجاوز احد الوقت الا المحرم" کتاب الحج

یا احرام کی حالت میں واپس آ کر میقات سے تلبیہ پڑھ لے تو اس سے دم ساقط ہو جائے گا بشرطیکہ اس نے نسک یعنی حج وعمرہ کے ارکان شروع نہ کئے ہوں کیونکہ ارکان کے آغاز کرنے سے دم ساقط نہیں ہوگا ہدایہ (4) میں ہے۔

ولو عاد بعد ماابتدأ الطواف واستلم الحجر لايسقط عنه الدم بالاتفاق۔

درالمختار میں ہے۔

والافضل عوده الا اذاخاف فوت الحج۔

لہٰذا اگر وہ واپس میقات پر نہیں گیا یا شروع کرنے کے بعد گیا تو دم دے گا اور اگر وہ بلاارادہ حج وعمرہ حرم مکہ میں داخل ہو گیا تو اس پر دم تو نہیں لیکن بطور قضاء کے وہ حج یا عمرہ کرے گا۔

مغنی لابن قدامہ ص:۲۷ ج:۵ پر ہے۔

ومن دخل الحرم بغير احرام ممن يجب عليه الاحرام (یعنی مکلّف) فلاقضاء عليه هذا قول الشافعي وقال ابوحنيفة: يجب عليه ان يأتي بحجة وعمرة فان اتى بحجة الاسلام في سنته اومنذورة او عمرة اجزأه عن عمرة الدخول استحساناً۔

یعنی قضاء عمرہ کی جگہ حج بھی کافی ہو جائے گا نیز کوئی عمرہ نذر ہو یا نفل تو بھی کافی ہے۔ تنویر الابصار ودرمختار میں بھی اسی طرح ہے۔

ويجب علىٰ من دخل مكة (اى والحرم) بلااحرام لكل مرة حجة او عمرة فلوعاد فاحرم بنسك اجزأه عن آخر دخوله (اى وعليه قضاء مابقى) وصح منه اى اجزأه عمالزمه بالدخول لواحرم عما عليه من حجة الاسلام اونذر او عمرة منذورة لكن فى عامه ذالك لتداركه المتروك فى وقته لابعده۔

(ص:۵۸۳ وفیہ بحث راجع للتفصیل ردالمحتار)

(4) ہدایہ ج:۱

البتہ اگر وہ میقات وحرم کے درمیان کسی جگہ کو جانا چاہتا ہو تو اس کے لئے بغیر احرام کے تجاوز عن المیقات جائز ہے پھر جب وہ مکہ جانا چاہے گا تو بلا احرام داخل ہو سکے گا۔ درمختار ص: ۴۷۷ پر ہے۔

امالو قصد موضعاً من الحل کخلیص وجدة حل له مجاوزته بلااحرام فاذاحل به التحق باهله فله دخول مكة بلااحرام وهو الحيلة لمريد ذالك الاالمامور بالحج للمخالفة۔

کیونکہ اگر حاجی یہ حیلہ اختیار کرے گا تو اس کا سفر برائے حج نہیں رہے گا۔

پھر حنفیہ کے نزدیک مواقیت پانچ ہیں چار ابن عمرؓ کی حدیث الباب میں مذکور ہیں اور پانچواں ذات عرق لاہل العراق ہے کمافی روایۃ مسلم (5) والنسائی (6) وابی داؤد۔ (7)

اعتراض:۔ ترمذی کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اہل عراق کا میقات عقیق ہے تو اس طرح روایات میں تعارض پیدا ہوا۔

جواب ۱:۔ حافظ ابن حجرؒ نے جواب دیا ہے کہ ترمذی کی روایت یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے ضعیف ہے فلاتعارض۔

جواب ۲:۔ ذات عرق وجوبی میقات ہے جبکہ عقیق استحبابی ہے۔

جواب ۳:۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے محاذات میں ہیں بیچ میں پہاڑ فاصل ہے لہٰذا عقیق بعض عراقیین کا میقات ہے جیسے اہل مدائن وغیرہ جبکہ دوسرا بصرہ وغیرہ والوں کا میقات ہے کیونکہ دونوں کے راستے الگ الگ ہیں۔

اشکال:۔ بخاری (8) میں ابن عمر کی حدیث ہے کہ جب یہ دوشہر (یعنی کوفہ وبصرہ) فتح ہوئے تو وہاں

(5) صحیح مسلم ص: ۳۷۵ ج: ۱ ''باب مواقیت الحج''
(6) ص: ٦ ج: ۲ کتاب مناسک الحج
(7) سنن ابی داؤد ص: ۲۴۳ ج: ۱ ''باب فی المواقیت'' کتاب المناسک
(8) صحیح بخاری ص: ۲۰۷ ج: ۱ ''باب ذات عرق لاہل العراق'' کتاب المناسک

کے لوگوں کے مطالبے پر حضرت عمرؓ نے ذات عرق کی توقیت فرمائی جبکہ ابوداؤد(9) ونسائی(10) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے'' ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت لاھل العراق ذات عرق ''تو ایک اور تعارض ہو گیا۔

حل:۔ اس کے حل میں متعدد اقوال ہیں صحیح ترین یہ ہے کہ اصل توقیت تو حضور علیہ السلام نے فرمائی تھی مگر اس کی شہرت حضرت عمرؓ کے اعلان سے ہوئی یا حضرت عمرؓ کو حدیث کا علم نہ ہو سکا تھا انہوں نے اپنے اجتہاد سے اس کی توقیت فرمائی جو حضور علیہ السلام کی توقیت کے عین موافق ہوئی اور ان کی آراء میں یہ بکثرت ہوا ہے۔

حدیث الباب میں جو مواقیت بیان ہوئے ہیں ان سے مکہ مکرمہ کی حدود اربعہ کا تعین ہوا ہے لہٰذا دنیا کے کسی بھی منطقے سے حرم میں داخل ہونا ہو تو ان مواقیت میں سے جو بھی راستہ پڑے گا اس سے یا اس سے قبل احرام باندھا جائے گا۔ جبکہ درمیانی راستہ میں محاذات کا اعتبار ہوگا۔

باب ماجاء فی مالایجوز للمحرم لبسه

عن ابن عمر انه قال: قام رجل فقال: یارسول الله اماذاتامرنا ان نلبس من الثیاب فی الحرم؟ فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم :لاتلبس القمیص ولاالسراویلات ولاالبرانس ولاالعمائم ولاالخفاف الاان یکون احد لیست له نعلان فلیلبس الخفین ولیقطعهما مااسفل من الکعبین ولاتلبسوا شیئاً من الثیاب مسه الزعفران ولاالورس ولاتتنقب المرأه الحرام ولاتلبس القفازین۔

(9) ص:۲۴۳ ج:۱ ''باب فی المواقیت'' کتاب المناسک

(10) ص:۶ ج:۲ ''میقات اہل العراق'' کتاب مناسک الحج

تشریح:۔

ابن قدامہ نے مغنی ص:۱۲۲ ج:۵ (ھجر) پر دارقطنی (1) عن ابی بکر النیسابوری نقل کیا ہے کہ یہ سوال اس آدمی نے مسجد نبوی میں کیا تھا یعنی حج کے احرام باندھنے سے پہلے۔

ان نلبس یہ سمع سے بفتح الباء پڑھا جائے گا اس کا مصدر لبساً بضمہ لام آتا ہے پہننے کے معنی میں ہے جبکہ ضرب سے اس کا مصدر لبساً بفتح اللام بمعنی خلط ملط کے آتا ہے جو یہاں صحیح نہیں قال اللہ تعالیٰ ''ولا تلبسوا الحق بالباطل''۔(2)

من الثیاب یعنی من انواع الثیاب جیسے کہا جاتا ہے ما یاکل الانسان من الطعام؟ یرید من اصنافہ وانواعہ۔

فی الحرم بضم الحاء وسکون الراء بمعنی الاحرام۔

لاتلبس القمیص بظاہر یہاں یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ سوال ان کپڑوں کے متعلق ہوا تھا جن کا استعمال محرم کے لئے مباح ہو جبکہ جواب میں ان کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ بالعکس جواب مرحمت فرمایا۔

اس کا جواب شراح ودیگر علماء نے یہ دیا ہے کہ چونکہ قابل استعمال کپڑوں کی تعداد کی بہت لمبی فہرست ہے نیز سوال عن الممنوعات بہ نسبت مباحات کے زیادہ اہم تھا ان دونکتوں کے پیش نظر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کا رخ مختصر اور مقصود کی جانب موڑ دیا۔

جواب میں جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے مراد اصول انواع ہیں۔

قمیص سے مراد وہ سلے ہوئے کپڑے ہیں جو اکثر بدن پر مشتمل ہوں۔

ولا السراویلات جمع یا جمع الجمع کا صیغہ ہے شلوار کا معرب ہے عرب میں اس کا رواج نہ تھا ایران سے

باب ماجاء فی مالایجوز للمحرم لبسه

(1) سنن دارقطنی ص:۲۰۴ ج:۲ رقم حدیث:۲۴۴۹ کتاب الحج ایضاً سنن کبریٰ للبیہقی ص:۴۹ ج:۵ ''باب مایلبس المحرم من الثیاب'' کتاب الحج

(2) سورہ بقرہ رقم آیت:۴۲

لائی جاتی تھی حضور علیہ السلام سے اس کا خریدنا اور پسند کرنا ثابت ہے استعمال اگر چہ ثابت نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے استعمال ہی کے لئے خریدا تھا۔

اس سے مراد وہ سلا ہوا لباس ہے جو عورت کو ڈھانپے تو جس طرح قمیص کے اطلاق میں کوٹ، شیروانی بنیائن وغیرہ شامل ہیں اسی طرح سراویل کے لفظ میں پتلون، پاجامہ جنگیہ وغیرہ سب داخل ہیں۔

و لاالبرانس بفتح الباء وکسر النون برنس بضمتین کی جمع ہے باران کوٹ، کو بھی کہتے ہیں جس میں سر ڈھکنے کے لئے ٹوپی ہوتی ہے اور لمبی ٹوپی کو بھی کہا جاتا ہے اس سے مراد ہر وہ کپڑا ہے جو سر ڈھانپنے کے لئے استعمال ہو خواہ صرف سر تک محدود ہو جیسے آج کل کی ٹوپیاں ہیں یا پھر باران کوٹ وغیرہ کے ساتھ سلی ہوئی متصل ہو۔

و لاالعمائم یہ عمامہ بکسر العین کی جمع ہے عمائم کا ذکر بعد البرانس اس لئے فرمایا تا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ سر کا حکم بھی باقی جسم کی طرح ہوگا یعنی فقط مخیط اور سلے ہوئے کپڑے سے ڈھکنا منع ہوگا بے سلے جائز ہوگا تو فرمایا ولاالعمائم یعنی سر کھلا رہنا چاہیے کسی طرح اسے نہ ڈھکا جائے گا۔

حضرت گنگوہی صاحب اور حضرت مدنی صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ جو عوام الناس سمجھتے ہیں کہ مطلقاً سلے ہوئے کپڑوں کا استعمال احرام میں ممنوع ہے یہ بات صحیح نہیں بلکہ خیاطت سے مراد یہ ہے کہ جس کی وجہ سے وہ کپڑا خود بخود بدن پر ٹھہر جائے یعنی بدون باندھنے کے لہٰذا وہ کپڑا جس کے دو پاٹ سلے ہوئے ہوں یا لحاف سلی ہوئی ہو تو اسکی ممانعت نہیں دیکھو نا صحابہ کرامؓ کے پاس اتنی بڑی بڑی چادریں کہاں تھیں جیسے آج کل فیکٹریوں میں بنتی ہیں اور ان میں جوڑ نہیں ہوتا ہے بلکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ چند ٹکڑوں کو سی کر ملاتے اور پھر اس سے احرام باندھتے بلکہ ان کے اکثر کپڑے مرقع ہوا کرتے تھے پس اگر قمیص کو یا شلوار کو چادر کی صورت میں پہنا جائے تو اس میں کوئی ممانعت نہیں اسی طرح چادر میں پن یا کانٹا لگانا بھی جائز ہے۔

پھر مستحب یہ ہے کہ احرام کے کپڑے سفید ہوں جس طرح کہ کفن میں ابیض افضل ہے کیونکہ دونوں حالتوں میں بہت مناسبت پائی جاتی ہے افادہ فی العارضۃ بمعناہ۔

و لاالخفاف بکسر الخاء جمع الخف اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جو رجلین کے لئے الی الکعبین ساتر ہو

جیسے جوتے' جرابے اور چپلوں کی وہ اقسام جن میں پاؤں پوشیدہ رہتے ہیں۔

فلیلبس الخفین ولیقطعهما مااسفل من الکعبین اس پر اتفاق ہے کہ آیت وضو میں کعبین سے مراد ٹخنے ہیں لیکن اس حدیث میں کونسی ہڈی مراد ہے تو اسمیں تھوڑا سا اختلاف ہے ابن حجرؒ فتح (3) میں لکھتے ہیں۔

وهما العظمان الناتئان عند مفصل الساق والقدم۔

یعنی اس میں وہی مراد ہے جو آیت وضو میں ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک اس سے مراد وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے جو پاؤں کی پشت پر ہوتی ہے چونکہ لغت میں کعب ابھری ہوئی چیز کو کہتے ہیں جیسے کاعبہ اس لڑکی کو کہا جاتا ہے جس کے پستان ابھرے ہوئے ہوں۔ نیز اس میں احتیاط بھی ہے کہ اس کا احتمال تو ہے اس لئے عندالحنفیہ مفتی بہ یہی ہے۔

تعجب ہے صاحب تحفہ پر کہ انہوں نے حافظ کی تائید میں جو حدیث نقل کی ہے وہ تو درحقیقت امام محمد کے بیان کردہ مطلب کو اجاگر کرتی ہے۔ وہ حافظ کی عبارت کے بعد لکھتے ہیں۔

ویؤیده ماروی ابن ابی شبیه (ص:۳۸۴ ج:۱/۴) عن جریر عن هشام بن عروة عن ابیه قال: اذا اضطر المحرم الی الخفین خرق ظهورهما وترك فیهما قدر مایستمسك رجلاه۔

اس میں امام محمد کے قول کے مطابق تصریح وتائید ہے نہ کہ حافظ کے معنی کی کما ہو الظاہر۔

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس قطع کی کیا حیثیت ہے تو عندالجمہور یہ واجب ہے حتی کہ عندالحنفیہ بغیر قطع کے پہننے سے فدیہ لازم ہوگا جبکہ امام احمد کے نزدیک قطع مستحب ہے۔

امام احمد کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے جس میں قطع کی کوئی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے و من لم یجد نعلین فلیلبس خفین ۔(4)

(3) فتح الباری ص:۴۰۳ ج:۳ ''باب مالایلبس المحرم من الثیاب'' کتاب المناسک

(4) کذا فی الترمذی فی الباب اللاحق اعنی باب ماجاء فی لبس السراویل والخفین للمحرم اذا لم یجد الازار والنعلین

جمہور کی دلیل ابن عمرؓ کی مذکور فی الباب والی حدیث ہے صحیحین کے طریق میں بھی قطع کی تصریح ہے فلیلبس خفین ولیقطعہما اسفل من الکعبین ۔(5)

جمہور کہتے ہیں کہ چونکہ ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے دوسرے ابن عمرؓ کی حدیث مفسر ہے اور تیسرے مطلق محمول علی المقید ہوتی ہے اس لئے ترجیح ابن عمرؓ کی حدیث کو حاصل ہے نیز ابن عمر کی حدیث سنداً بھی قوی ہے ابن عباس کی حدیث سے خود ابن قدامہ نے مغنی ص:۱۲۱ ج:۵ پر لکھا ہے۔

قال الخطابی: العجب من احمد فی هذا فانه لایكاد یخالف سنة تبلغه وقلت سنة لم تبلغه۔

اگر کسی نے نعلین کی موجودگی میں مقطوع خفین پہن لئے تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو مغنی ص:۱۲۲ ج:۵ پر ہے۔

فان لبس المقطوع مع وجود النعل فعلیه الفدیة ولیس له لبسه نص علیه احمد وبهذا قال مالك وقال ابو حنیفة لافدیة علیه لانه لو كان لبسه محرماً وفیه فدیة لم یامر النبی صلی الله علیه وسلم بقطعهما لعدم الفائدة فیه وعن الشافعی كالمذهبین الخ۔

مسه الزعفران کیونکہ اس میں خوشبو ہوتی ہے جس سے محرم کو منع کیا گیا ہے۔

ولا الورس بفتح الواو وسکون الراء بروزن شمس وھو نبت اصفر طیب الریح یصبغ بہ اس کی پیداوار عموماً یمن میں ہوتی ہے تاہم جمہور کے نزدیک دھونے کے بعد بغیر خوشبو کے استعمال جائز ہے وہی روایۃ عن مالک۔

ولا تنتقب المراة الحرام ای المحرمة ای لاتستر وجهها بالبرقع والنقاب مطلب یہ ہے کہ عورت حالت احرام میں اس طرح پردہ کرے کہ نقاب اس کے چہرہ سے تماس نہ کرے یہ مقصد نہیں کہ پردہ کرنا ہی چھوڑ دے۔

---

(5) صحیح بخاری ص:۲۰۹ ج:۱ "باب مالا یلبس المحرم من الثیاب" کتاب المناسک ۔صحیح مسلم ص:۳۷۲ ج:۱ "باب مایباح للمحرم بحج اوعمرۃ لبسہ الخ" کتاب الحج

عارضہ میں ہے۔

وذالك لان سترها وجهها بالبرقع فرض الافی الحج فانها ترخی شیئاً من خمارها علی وجهها غير لاصق به وتعرض عن الرجال ويعرضون عنها۔

یعنی حج میں پردے میں تخفیف تو ہے مگر پردہ بالکل ترک کرنا جائز نہیں کیونکہ ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے۔

كان الركبان يمرون بنا ونحن محرمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذاحاذوا بنا سدلت أحدنا جلبابها من راسها علی وجهها فازاجاوزونا كشفناه۔(6)

اور تخفیف کی وجہ یہ ہے کہ مزدلفہ میں ایک شابہ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت فرمایا اور فضل بن عباسؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے وہ ایک دوسرے کو دیکھتے رہے اس پر نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے فضلؓ کا منہ اپنے ہاتھ مبارک سے پھیر دیا مگر اسے پردے کا حکم نہیں دیا(7) گویا احرام ان اعذار میں سے ہے جن کی بناء پر عورت چہرے سے نقاب ہٹا سکتی ہے مگر مردوں کے لئے سوائے ضرورت شدیدہ کے دیکھنا کسی طرح جائز نہیں اور یہی وجہ ہے کہ قاضی اور گواہ تو عورت کا منہ ضرورت کی بناء پر یعنی عندالقضاء والشہادت دیکھ سکتے ہیں مگر مفتی کے لئے اسے دیکھنا جائز نہیں الا یہ کہ فتوے کا تعلق اس سے ہو۔ تاہم عارضہ ص:۱۰۱ ج:۴ پر ہے کہ مذکورہ بالا عورت مستورہ تھی۔ ''بل كانت مستورة لاجل الرجال .... وكذالك ورد فی غيرهذاالحديث مفسراً''۔

ولاتلبس القفازين بضم القاف وتشدید الفاء دستانوں کو کہتے ہیں مرد کے لئے دستانے پہننا بالاتفاق منع ہے مگر عورت کے لئے عندالحنفیہ مع الکراہت جائز ہے حنفیہ کا قول بظاہر اس حدیث کے خلاف ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مدرج ابن عمرؓ ہے چنانچہ یہ روایت امام بخاری نے اپنی صحیح میں دس سے زیادہ مواضع میں نقل فرمائی ہے مگر سوائے ایک جگہ کے کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا ہے اسی طرح امام مسلم نے بھی یہ زیادتی نقل نہیں کی ہے لہٰذا کہا جائے گا کہ یہ مرفوع حدیث کا حصہ نہیں ہے اگر اسے مرفوع تسلیم کیا جائے تو پھر یہ کراہت پر محمول ہے جس

(6) سنن ابی داؤد ص:۲۵۴ ج:۱ ''باب فی المحرم تغطی وجہہا'' کتاب المناسک

(7) انظر صحیح بخاری ص:۲۰۵ ج:۱ ''باب وجوب الحج وفضلہ الخ'' کتاب المناسک

کے ہم قائل ہیں کیونکہ اگر علت مخیط ہونا ہوتو عورت کے لئے تو تمام مخیط کپڑوں کی اجازت ہے اور اگر بدن کا پوشیدہ ہونا علت ممانعت سمجھا جائے تو ہاتھوں کو کھلا رکھنا عورتوں پر لازم نہیں لہٰذا نہی کو استحباب پر حمل کریں گے۔ بذل میں ہے۔

ولنا ماروی ان سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ کان یلبس بناته وهن محرمات القفازين۔
(ص:۱۱۸ ج:۳)

تاہم صاحب بذل المجہود کا میلان اس حدیث کے رفع کی جانب ہے چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں۔

قلت: والذی ذکره من ترجیح الوقف فمحل بحث فان الذين رفعوه ثقات متقنون وعندهم زيادة علم فوجب قبوله وكيف لاوقد امكن ان يقال ان ابن عمر رضی اللہ عنہ رفعه مرة ووقفه مرة اخرى بانه افتى بذالك فروى عنه نافع كذلك فلاحاجة حينئذٍ الى التكلفات التى ارتكبها فالحكم بادراج هذه الجملة سحيف جداً۔ (ص:۱۱۹ ج:۳)

امام ابوداوٗد (8) نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ موسی بن طارق اسے موقوف روایت کرتے ہیں مگر موسی بن عقبہ لیث کی طرح اس کو مرفوع روایت کرتے ہیں۔

امام بخاری (9) نے بھی لیث کی حدیث کے بعد لکھا ہے۔

تابعه موسى بن عقبة واسماعيل بن ابراهيم بن عقبة وجويرية وابن اسحاق فى النقاب والقفازين اى فى ذكرهما فى الحديث مرفوعاً۔ (بذل)

اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جس طرح حنفیہ نے سور الکلب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی تثلیث والی حدیث کو کبھی رفع اور کبھی فتوی پر حمل کیا ہے۔ (تدبر)

لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ عورت دستانوں سے گریز کرے۔

---

(8) سنن ابی داؤد ص:۲۵۴ ج:۱ ''باب مایلبس المحرم''
(9) صحیح بخاری ص:۲۴۸ ج:۱ ''باب ماینہی من الطیب للمحرم والمحرمۃ'' ابواب العمرۃ

مسئلہ:۔ ابن منذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ محرمہ کے لئے سوائے زعفران اور ورس کے یعنی خوشبو کے بغیر تمام سلے ہوئے کپڑے پہننا جائز ہیں۔

مسئلہ:۔ عورت احرام میں زیورات استعمال کرسکتی ہے کہ یہ زینت سے منع نہیں بلکہ صرف خوشبو استعمال کرنے سے روکی گئی ہے۔

باب ماجاء فی لبس السراویل والخفین للمحرم اذا لم یجد الازار والنعلین

عن ابن عباس قال سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: المحرم اذالم یجد الازار فلیلبس السراویل واذالم یجد النعلین فلیلبس الخفین۔

تشریح:۔

اس پر اتفاق ہے کہ ازار میسر نہ ہونے کی صورت میں محرم کے لئے شلوار پہننا جائز ہے مگر کیفیت استعمال میں اختلاف ہے شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عام استعمال کی طرح پہن سکتا ہے جبکہ عندالحنفیہ اور مالکیہ اسے پھاڑ کر ازار بنایا جائے گا حتی کہ اگر اس نے عام طریق کے مطابق پہن لیا تو اس پر فدیہ دینا لازمی ہوگا خواہ اسے پھاڑ کر ازار بنانا ممکن ہو یا نہ ہو امام الحرمین اور امام غزالی کی رائے بھی حنفیہ و مالکیہ کے مطابق ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا کہنا یہ ہے کہ باب کی حدیث قطع سے ساکت ہے حالانکہ یہ موضع بیان کا ہے لہٰذا اسے نافی پر حمل کریں گے دوسرے شلوار کو پھاڑنے میں فساد ہے جبکہ اللہ فساد کو پسند نہیں فرماتا ہے۔

اول کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ میں اس کی نظیر میں قطع ثابت ہے لہٰذا اسی کو بیان اور تفسیر مانا جائے گا جیسے کہ امام شافعی خفین میں اسی کے قائل ہیں۔

دوم کا جواب یہ ہے کہ فساد وہاں ہوتا ہے جہاں شریعت نے ممانعت فرمائی ہو شرع کے حکم کے مطابق عمل کرنے میں کوئی بھی فساد کا قائل نہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ازار مہیا ہونے کی صورت میں عدم لبس سراویل پر اتفاق ہے ازار نہ ہونے کی صورت میں شلوار پہننے پر بھی اتفاق ہے مگر اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

باب ماجاء فی الذی یحرم وعلیه قمیص او جبة

عن یعلی بن امیة قال: رأی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اعرابیاً قد احرم وعلیه جبة فامره ان ینزعها۔

تشریح:۔

مؤطا (1) کی روایت میں ہے علیہ قمیص چونکہ یہ جبہ قمیص نما تھا اس لئے اس پر قمیص کا اطلاق بھی صحیح ہے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں لفظ قمیص بڑھا کر یا تو مؤطا کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے یا پھر بتانا یہ چاہتے ہیں کہ جبے کا حکم قمیص وغیرہ سلے ہوئے سب کپڑوں کو شامل ہے۔

ائمہ اربعہ اور جمہور کہتے ہیں کہ احرام کے بعد اگر محرم کے جسم پر سلے ہوئے کپڑے موجود ہوں تو انہیں پھاڑنا ضروری نہیں بلکہ اتارا جائے گا جبکہ امام نخعی وشعبی فرماتے ہیں کہ سر کی جانب سے اتارنا منع ہے کیونکہ اس طرح وہ اس کے سر کے لئے ساتر بن جائیں گے لہٰذا اسے پھاڑ ڈالے گا۔

جمہور کی دلیل باب کی روایت ہے کہ اگر پھاڑنا متعین ہوتا تو اس میں شق کا لفظ استعمال ہوتا بلکہ اس سے زیادہ صریح ابوداؤد (2) کی روایت ہے جس میں ہے "اخلع جبتك فخلعها من رأسه"۔

پھر حنفیہ کے نزدیک اگر کسی محرم کے بدن پر سلے ہوئے کپڑے پورے دن رہے تو اس پر دم لازم ہے خواہ اس نے عمداً پہنے ہوں یا خطأً ذاکراً ہوں یا ناسیاً احرام سے پہلے کے کپڑے بعد الاحرام باقی رہے یا بعد الاحرام پہن لے اپنے اختیار سے ہوں یا جبراً واکراہاً اور نائماً ہوں ایک دن سے کم مقدار میں صدقہ ہوگا مثلاً ایک گھنٹہ میں

باب ماجاء فی الذی یحرم وعلیه قمیص او جبة

(1) مؤطا امام مالک ص: ۳۳۵ "ماجاء فی الطیب فی الحج" کتاب الحج ولفظہ وعلی الاعرابی قمیص الخ

(2) سنن ابی داؤد ص: ۲۵۳ ج: ۱ "باب الرجل یحرم فی ثیابہ" کتاب المناسک

نصف صاع اوراس سے بھی اقل وقت میں ایک مٹھی کی بقدر گندم دے وجہ فرق یہ ہے کہ کامل یوم میں جنایت کامل ہے جبکہ اقل میں خفیف ہے لہٰذا دونوں کا حکم بھی مختلف ہونا چاہئے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف یوم سے زیادہ میں بھی دم ہے۔

پھر امام ابوحنیفہ کے نزیک ربع راس کا اعتبار ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اکثر راس معتبر ہے کمافی الھدایۃ مع الحاشیۃ۔

اسکے برخلاف امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دم نفس لبس سے واجب ہوتا ہے تاہم ان کے نزدیک نسیان سے دم واجب نہیں ہوگا۔

ابن العربی عارضہ میں فرماتے ہیں۔

قال الشافعی: من نسی واحرم فلبس او تطیب لم یکن علیه فدیة۔

وہ اس پر مذکورہ باب کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ابن العربیؒ فرماتے ہیں۔

وھذہ دعوی ضعیفة لاتلیق بھم لنضلھم وامامتھم۔

اس کی وجہ عارضہ میں یہ لکھی ہے کہ یہ جعرانہ کا واقعہ ہے اس وقت مخیط کے متعلق کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا گویا یہ حکم سے پہلے کا واقعہ ہے لہٰذا اسے عدم وجوب پر استدلال صحیح نہیں۔

مذکورہ حکم لباس سے متعلق ہے اگر کسی کے بدن پر بعد الاحرام سابقہ خوشبو کا اثر باقی ہوتو اس پر کوئی دم وغیرہ نہیں نصِ وارد کی وجہ سے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ محرم کے لئے جو اشیاء ابتداءً منع ہیں وہ استبقاءً بھی ممنوع ہیں سوائے خوشبو کے لہٰذا اگر اس کے پاس شکار ہوتو بعد الاحرام اس کو آزاد کردے سابقہ لباس کو اتار دے اور نئی خوشبو نہ لگائے۔

قال ابو عیسیٰ: وھذا اصح وفی الحدیث قصة امام ترمذی یہاں دو باتیں بتانا چاہتے ہیں ایک یہ کہ ابن ابی عمر کی روایت قتیبہ بن سعید کی روایت سے زیادہ صحیح ہے کیونکہ اس میں عطاء اور یعلی بن امیہ کے درمیان صفوان بن یعلی کا واسطہ ہے۔

پھر بعض طرق میں یعلی بن منیة بالنون والیاء آیا ہے جو صحیح نہیں ابن العربی فرماتے ہیں۔

ومن قال ابن منية بالنون وبالياء فهو نائم لانباهة له وانما هو يعلى بن امية الخ
..... اسلم يوم الفتح وشهد مابعده وامه منّة بنت الحارث الخ۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث مختصر ہے تفصیل بخاری (3) کی روایت میں ہے انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا تھا کہ نزول وحی کے دوران مجھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم دکھادیں پس حضور علیہ السلام کچھ صحابہ کے ساتھ جعرانہ میں تھے کہ ایک آدمی آیا اور کہا۔

يارسول الله كيف ترى فى رجل احرم بعمرة وهو متضمخ بطيب؟ فسكت النبى صلى الله عليه وسلم ساعة فجاء ه الوحى فاشار عمر الى يعلى ... -

اس میں ہے۔

فقال اغسل الطيب الذى بك ثلاث مرات وانزع عنك الجبة واصنع فى عمرتك كماتصنع فى حجك۔

گویا خوشبو کے عین ذات کے دھونے کا حکم دیدیا ورنہ اثر کی بقا تو صحیح احادیث سے ثابت ہے کما سیأتی ان شاء اللہ۔

اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ قدیم کے بعض اعمال حج میں قابل اعتبار مانے گئے ہیں یا پھر ان کی اصلاح کی گئی ہے کما ہو دأب الشریعۃ ہاں جو اعمال جاہلیت اصولِ شرع اور احکام اسلام سے متصادم تھے انہیں یکسر ختم کر دیا گیا۔

قال ابن العربى: اتفقوا على ان المحرم اذانزل يستظل فان ركب هل يظل عليه؟ اختلفوا فيه وقال مالك: اذاظلل الراكب افتدى وقال الشافعى وابوحنيفة لافدية وجعله مالك لباساً للرأس وهذا امر يضعف فليس بلباس والظل لايمنع فى الركوب كمالم يمنع فى حال الحلوس الخ۔

مغنی میں ہے کہ امام احمد محمل اور ہودج وغیرہ میں اسی طرح سواری پر سایہ کرنے کو مکروہ تنزیہی کہتے

---

(3) صحیح بخاری ص: ۲۰۸ ج: ۱ ''باب غسل الخلوق ثلاث مرات من الثیاب''

ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمرؓ نے ایسے شخص کو منع فرمایا تھا جو سایہ حاصل کر رہا تھا۔

انه رای رجلاً محرماً علی رحل قد رفع ثوباً علی عود یستتر به من الشمس فقال اضح لمن احرمت له ای ابرز للشمس۔ (مغنی ص:۱۳۰ ج:۵)

اس کا مقتضٰی یہ ہے کہ جو حجاج عرفات میں چھتری استعمال کرتے ہیں یہ گو کہ بالاتفاق جائز ہے مگر بلاضرورت شدیدہ اس سے گریز بہتر لگتا ہے کیوں کہ فان العطایا علی متن البلایا خصوصاً وہ لوگ اسے پرہیز کی کوشش کریں، جو غفلت میں چھتری سر پر رکھتے پھرتے رہتے ہیں یا آرام سے بیٹھے رہتے ہیں کما ہو المشاہد۔ واللہ اعلم، علمہ اتم

باب ماجاء مایقتل المحرم من الدواب

عن عائشة قالت، قال رسول الله صلی الله علیه وسلم خمس فواسق یُقْتَلْنَ فی الحرم الفارة والعقرب، الغراب والحُدَیَّا والکلب العقور۔

تشریح:۔

خمس فواسق خمس بالتنوین اصح ہے اور بالاضافۃ بھی جائز ہے پہلی ترکیب توصیفی ہے دردو ی اضافی لہٰذا اس کا مبتدا ہونا صحیح ہے فواسق فاسقۃ کی جمع ہے فسوق کے معنی خروج کے ہیں ان جانوروں کو اطور مستعار ان کی خباثت کی وجہ سے فواسق کہا گیا ہے جیسے کہ عاصی کو فاسق کہتے ہیں یا پھر ان کو اس لئے فواسق کہا گیا کہ یہ اشیاء حل و حرم دونوں میں حد حرمت سے خارج ہوگئی ہیں۔

یقتلن خبر ہے خمس کی۔ فی الحرم یعنی ارض حرم میں۔ الفارۃ اس میں اصل ہمزہ ہے یعنی فأرۃ جبکہ الف بھی بطور بدل جائز ہے۔

والغراب مسلم (1) کی روایت میں اس کو ابقع سے مقید لیا ہے ابقع وہ ہے جو مردار خوار ہو یعنی وہ کوا جو

باب ماجاء مایقتل المحرم من الدواب

(1) ص:۳۸۱ ج:۱ ''باب مایندب للمحرم وغیرہ قتلہ الخ'' کتاب الحج ایضاً سنن نسائی ص:۲۵ ج:۲ ''مایقتل المحرم من الدواب الخ''

مردہ جانور کھاتا ہو اور گردن یا سینے میں سفیدی ہو۔

والحدیا یہ حِدَأۃ کی تصغیر ہے بروزن عنبۃ یائے تصغیر کے بعد ہمزہ یا سے تبدیل کر کے یاء میں مدغم کردیا تو حُدَیَّۃ ہوا پھر تا کو حذف کر کے اس کے بدلے میں الف لایا گیا کہ وہ بھی تانیث پر دلالت کرتا ہے حِدَأۃ چیل کو کہتے ہیں۔

والکلب العقور بفتح العین کاٹنے والا کتا ابن ہمام نے فرمایا ''اسم الکلب یتناول السباع باسرھا''، مسلم (2) کی روایت میں سانپ کا بھی ذکر ہے۔ بعض روایات (3) میں ذئب وغیرہ کا بھی ذکر ہے۔

ان اشیاء کے قتل کی اباحت کا دارمدار کس چیز پر ہے؟ تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی علت حرمت اکل ہے جبکہ مالکیہ وحنفیہ کے نزدیک ابتداء بالاذی ہے۔ یہ حنفیہ کی مشہور روایت ہے جبکہ دوسری روایت میں یہ حکم محدود ہے باب کی حدیث میں عقور کی قید سے اور اگلی روایت میں السبع العادی کے لفظ سے حنفیہ ومالکیہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عادی کے معنی ظالم کے ہیں اور جو ابتداء بالاذی کرے وہ ظالم ہے۔

پھر عند البعض یہ حکم ان مسمیات تک محدود ہے ابن العربیؒ اور ابن قدامہ نے امام ابوحنیفہ کا مذہب اسی کے مطابق نقل کیا ہے۔ عارضہ میں ہے۔

الثانی قال ابوحنیفة یقتل الذئب والکلب العقور والغراب والحدأة وخَالَفَنَا فی السبع والفھد والنمر وغیرھا من السباع فقال ان قتله المحرم فداہ۔

مغنی ص:۱۷۷ ج:۵ پر ہے۔ وقال اصحاب الرأی یقتل ماجاء فی الخبر۔

ہدایہ میں ہے کہ جو اشیاء صید میں داخل ہیں ان کے قتل سے جزاء لازم ہوگی جیسے سباع وغیرہ اور جو اشیاء صید تو نہیں مگر بدن سے متولد ہوں ان کے قتل پر بھی جزاء ہے جیسے جوئیں ہاں جو صید نہیں اور نہ ہی متولد من البدن ہیں اور موذی ہوں تو ان کے قتل پر کچھ نہیں ہے جیسے مچھر وغیرہ۔ گویا اشیاء مذکورہ صید کے حکم سے مستثنیٰ ہیں۔

---

(2) حوالہ بالا ولفظہ قال فقلت للقاسم افرایت الحیۃ قال تقتل بصغر لہا

(3) کذافی روایۃ ابن ابی شیبہ ص:۴۲۰ ج:۱/۴ ''مایقتل المحرم'' کتاب الحج ایضا سنن دارقطنی ص:۲۰۵ ج:۲ رقم الحدیث:۲۴۵۴

خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ فی الحدیث اشیاء کے قتل پر کچھ نہیں باقی جانوروں میں جوحملہ کرنے میں پہل کرے توان کے قتل پر جزاء نہیں اگر بلاوجہ ان کو قتل کردے تو جزاء لازم ہوگی جوامام شافعی کے نزدیک نظائر میں نظیر دی جائے گی مثلاً ہرن اور ضبع میں بکری اور حمار وحشی میں گائے ہوگی ہمارے نزدیک اس کی قیمت لگا کر اس سے ہدی خریدی جائے یا پھر اس سے طعام خرید کر ہر مسکین کو گندم میں سے نصف صاع اور باقی اجناس کا پورا صاع دیا جائے گا۔

یا پھر مذکورہ مقدار کے مطابق روزے رکھے یعنی نصف صاع گندم کے بدلے ایک روزہ اور باقی اجناس کے ایک صاع کے بدلے میں روزہ رکھے گا۔

منہل المجہود میں بدائع کے حوالے سے اس کا ضابطہ یوں بیان کیا ہے۔

وتفصيل مذهب الحنفية مافى البدائع وملخصه: صيد البر نوعان ماكول وغير ماكول اماالماكول فلايحل للمحرم اصطياده نحو الظبى والارنب وحمار الوحش والطيور التى يؤكل لحمها برية كانت اوبحرية لان الطيور كلها برية لان توالدها فى البر وانما يدخل فى البحر لطلب الرزق واما غير الماكول فنوعان نوع يكون موذياً طبعاً مبتداءً بالاذى غالباً ونوع لايبتدى بالاذى غالباًاما الذى يبتدئ بالاذى غالباً فللمحرم ان يقتله ولاشئ عليه وذالك نحو الذئب والاسد والفهد والنمر وغير ذلك لان دفع الاذى من غير سبب موجب للاذى واجب فضلاً عن الاباحة ولهذا اباح رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل الخمس الفواسق للمحرم فى الحل والحرم وهذا المعنى موجود فى الاسد والذئب والفهد والنمر فكان ورود النص فى تلك الاشياء ورودا فى هذه دلالة ولايوجد فى الضبع والثعلب بل من عادتهما الهرب من بنى آدم ولايؤذيان احداً حتى يبتدئهما بالاذى وعلى هذا الضب واليربوع ...لانها صيد... فتدخل تحت الآية ۔ (ص:۱۲۸ج:۳)

باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

عن ابن عباس ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم۔

تشریح:۔

حجامۃ بالکسر پچھنے لگوانا۔

اس پر اتفاق ہے کہ حاجی کے لئے یوم النحر کی رمی جمرہ سے قبل حلق اور قصر نا جائز ہے الا یہ کہ اس کی ضرورت پیش آئے پھر حلق یا قصر کی صورت میں اس پر فدیہ ہوگا جو کعب ابن عجرہؓ کی حدیث کے مطابق ہوگا البتہ ضرورت کی بناء پر حلق کرنے پر گناہ نہ ہوگا فدیہ بہر حال لازمی ہے۔

جہاں تک حجامت کا تعلق ہے تو امام مالکؒ کا اس بارے میں بھی یہی موقف ہے کہ بلاضرورت جائز نہیں ہے حضرت ابن عمرؓ کا مسلک بھی اسی طرح ہے جبکہ جمہور کے نزدیک بلاضرورت بھی حجامت جائز ہے تاہم بال کٹنے کی صورت میں اس پر (محجوم پر) فدیہ ہوگا خواہ سر کے بال ہوں یا کسی اور عضو کے کما ھو عند الحنفیۃ والشافعیۃ البتہ ظاہریہ کے نزدیک صرف سر کے بالوں پر فدیہ ہے بہر حال جمہور کا استدلال مذکورہ حدیث سے ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس روایت کے بعض طرق میں ہے۔

ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم احتجم لضرر کان بہ۔(1)

ابوداؤد(2) کی ایک روایت میں "من داء کان بہ" اور دوسری روایت (3) میں من وجع کان بہ کے الفاظ ہیں پھر ایک روایت (4) میں ہے کہ سر میں پچھنے لگوائے اور دوسری (5) میں ہے کہ قدم کی پشت پر لہٰذا

باب ماجاء فی الحجامۃ للمحرم

(1) کذا یفہم من روایۃ مالک فی المؤطاص:۳۶۲ "حجامۃ المحرم" کتاب الحج

(2) ص:۲۵۵ج:۱ "باب المحرم یحتجم" کتاب المناسک

(3) حوالہ بالا (4) کذافی النسائی ص:۲۷ج:۱ "حجامۃ المحرم وسط رأسہ" ایضاً ابوداؤد حوالہ بالا

(5) کذافی سنن النسائی وابی داؤد حوالہ بالا

کہا جائے گا کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں۔

پھر اگر اس عمل سے بال نہ کٹ جائیں تو سوائے حسن بصری کے کسی کے نزدیک اس پر فدیہ نہیں ہے بلکہ وہ حجامت انجکشن لگانے یا پھوڑا اور پھنسی کے ٹوٹنے کی مانند ہے۔کذا فی البذل

امام نووی (6) لکھتے ہیں۔

اذاارادالمحرم الحجامة لغير حاجة فان تضمنت قطع شعر فهى حرام لقطع الشعر وان لم تضمنه جازت عندالجمهو وكرهها مالك وعن الحسن فيها الفديةوان لم يقطع شعراً وان كان لضرورة جاز قطع الشعر وتجب الفدية وخص اهل الظاهر الفدية بشعر الراس واستدل بهذا الحديث على جواز الفصد، ربط الجرح والدمل وقطع العرق وقلع الضرس وغير ذلك من وجوه التداوى اذالم يكن فى ذالك ارتكاب مانهى عنه المحرم من تناول الطيب وقطع الشعر ولافدية عليه فى شئ من ذالك كذا فى الفتح۔(تحفة الاحوذى)

باب ماجاء فى كراهية تزويج المحرم

عن ابى رافع قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهوحلال وكنت أنا الرسول فيما بينهما"۔

رجال:۔

باب کی پہلی حدیث میں (نُبَيْه بن وهب) بضم النون وفتح الباء مصغر مدنی ثقہ من صغار الثالثہ ہیں۔(1)

(6) النووی علی صحیح مسلم ص:۳۸۳ ج:۱ "باب جواز الحجامۃ للمحرم"

باب ماجاء فى كراهية تزويج المحرم

(1) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص:۴۱۸ ج:۱۰

(ابن معمر) ان کا نام عمرو بن عبید اللہ بن معمر ہے ان کے بیٹے کا نام طلحہ ہے۔☆

پہلی حدیث کی تشریح:۔

نبیہ بن وھب فرماتے ہیں کہ ابن معمر اپنے بیٹے (طلحہ) کا نکاح کرنا چاہتے تھے تو انہوں نے مجھے ابان بن عثمان (ابن عفان) جو موسم حج کے امیر حجاج تھے کے پاس بھیجا تو میں ان کے پاس آیا۔

فقلت ان اخاك يريد ان ينكح ابنه فاحب ان يشهدك ذالك فقال لاأُراه الااعرابياً جافياً۔

اعرابی اس کو کہتے ہیں جو بادیہ اور دیہی علاقے میں رہتا ہو''نہایہ'' میں ہے''من بدا جفا ''یعنی جو بادیہ میں رہتا ہے اس کا مزاج سخت ہوتا ہے اور طبعیت میں غلظۃ ہوتی ہے کیونکہ وہ علماء اور عقلاء سے دور ہوتا ہے اس لئے علم اور اخلاق کی روشنی سے بے نور ہوتا ہے۔

پھر حضرت عثمانؓ کے حوالے سے مرفوعاً فرمایا ان المحرم لاینکح ولاینکح (2) اس میں اول نکاح سے ہے جبکہ ثانی انکاح سے ہے لہٰذا اول مجرد سے ہے اور ثانی مزید سے متعدی ہے۔

دوسری حدیث ابورافعؓ سے ہے یہ حضور علیہ السلام کے مولی ہیں البتہ ان کے نام میں اختلاف ہے امام ترمذی نے ابواب الزکوٰۃ میں لکھا ہے وابورافع مولی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسمہ اسلم' حضرت علیؓ کے اول دور خلافت میں وفات پائی ہے۔

حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کا نکاح سنہ ۷ ہجری میں عمرۃ القضاء کے سفر میں ہوا ہے۔

---

(2) رواہ مسلم ص:۴۵۳ ج:۱ ''باب تحریم نکاح المحرم وکراہۃ خطبتہ'' کتاب النکاح۔الحنفی عفی عنہ

باب ماجاء فی الرخصة فی ذالک

عن ابن عباس ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم تزوج میمونة وھو محرم۔

امام ترمذی نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس کی تخریج ابن حبان (1) بیہقی (2) اور طحاوی (3) نے کی ہے "تزوج وھو محرم"۔ ابو ہریرہؓ سے بھی مروی ہے۔

"تزوج رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم میمونة وھو محرم"۔(4)

تشریح:۔

حالت احرام میں نکاح اور انکاح کے جواز وعدم جواز میں اختلاف ہے یہ اختلاف جس طرح ائمہ کے درمیان ہے اسی طرح صحابہ کرامؓ کے مابین بھی تھا حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں یہی مسلک ہے ائمہ ثلاثہ وغیرہم کا بھی جبکہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں لیکن دخول حلال ہونے سے پہلے جائز نہیں گو کہ افضل یہی ہے کہ نکاح سے بھی بچا جائے۔ حنفیہ سفیان ثوری اور ابراہیم نخعیؒ کا بھی یہ مذہب ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریق ثانی کے نزدیک اگر کسی نے نکاح کرلیا تو منعقد ہوجائے گا جبکہ فریق اول کے نزدیک نکاح باطل ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال پہلے باب کی حدیث سے جو حضرت عثمانؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی ذالک

(1) رواہ البزار فی مسندہ بحوالہ مجمع الزوائد ص:۴۹۱ ج:۴ رقم حدیث:۵۴۰۷۔ ایضاً نصب الرایہ للزیلعی ص:۲۲۰ ج:۳ کتاب النکاح

(2) سنن کبری للبیہقی ص:۶۶ ج:۵ "باب المحرم لاینکح ولا ینکح" کتاب الحج

(3) شرح معانی الآثار ص:۴۶۴ ج:۱ "باب نکاح المحرم" کتاب مناسک الحج

(4) کذافی شرح معانی الآثار ص:۴۶۵ ج:۱ "باب نکاح المحرم"

حنفیہ کا استدلال ابن عباسؓ کی حدیث سے ہے جو صحیحین (5) میں بھی ہے اور اصح مافی الباب ہے۔
پھر جس طرح یہاں بظاہر قولی اور عملی حدیث میں تعارض معلوم ہوتا ہے اسی طرح حضور علیہ السلام کے نکاح کے متعلق کہ آیا یہ حالت احرام میں ہوا تھا یا بحالت حل روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے کما نقلہ الترمذی اس لئے ہر فریق نے اپنی اپنی ترجیحات بیان کی ہیں۔

تاہم اس میں شک نہیں کہ کوئی فریق ایسی بات نہ کر سکا جس سے دل کو اطمینان کامل ہو اس لئے کہا جائے گا کہ رفع تعارض کے باب میں یہ ایک مشکل مقام ہے" لعل اللّٰه یحدث بعد ذالك امراً"۔

چونکہ جانبین کے دلائل کے بعد بھی کوئی واضح نتیجہ نہیں نکلے گا اسی لئے اجمالاً واختصاراً بحث کی جائے گی۔

بذل المجھود میں ہے کہ اس مسئلے کی تحقیق حضرت میمونہؓ کے نکاح کے تعین پر موقوف ہے ائمہ ثلاثہ کہتے ہین کہ اس میں وہ روایات راجح ہیں جن میں بحالت حل نکاح کرنے کا ذکر ہے مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر۔

۱)　ابورافعؓ رجل بالغ تھے جبکہ ابن عباسؓ اس وقت تقریباً دس سال کے تھے۔

جواب:۔ صحابہؓ وتابعینؒ میں سے کسی نے ابورافعؓ کے حفظ کو ابن عباسؓ کے حفظ پر ترجیح نہیں دی ہے نیز حافظہ ایک خداداد صلاحیت ہے یہ بچپن میں بھی اتنا ہی تیز ہوتا ہے جتنا بڑی عمر میں ہوتا ہے دیکھئے حضرت عمرؓ ابن عباس کو دربار خلافت میں مقدم رکھتے تھے ان کی عزت فرماتے امام بخاری بحالت صغر بھی بہت سے اکابر پر حفظ میں مقدم ومسلم تھے۔

۲)　ابورافعؓ اس نکاح میں واسطہ تھے لہٰذا ان کو زیادہ صحیح علم ہوگا۔

جواب:۔ انہوں نے حضور علیہ السلام کا پیغامِ رشتہ مکہ میں حضرت میمونہؓ تک پہنچایا تھا پھر انہوں نے اپنی ہمشیرہ ام الفضلؓ کو اختیار دیدیا تھا انہوں نے اپنے شوہر حضرت عباسؓ کو اختیار دیدیا تھا یہ ثابت نہیں کہ ابورافعؓ مجلس نکاح میں بھی شریک ہوئے تھے۔

---

(5) صحیح بخاری ص ۲۴۸ ج:۱"باب تزویج المحرم" ابواب العمرۃ۔ صحیح مسلم ص:۴۵۳ ج:۱"باب تحریم نکاح المحرم وکراہیۃ خطبۃ" کتاب النکاح

۳) ابن عباسؓ اس سفر میں موجود نہیں تھے وہ تو مستضعفین میں سے تھے۔

جواب:۔ اول تو اس نفی پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ وہ مجلس نکاح میں نہیں تھے ثانیاً اگر چہ وہ خود موجود نہ تھے مگر ان کا وثوق سے نقل کرنا اس کی دلیل ہے کہ انہوں نے باوثوق ذریعہ سے سن کر اطمینان کر لیا تھا ورنہ بلا علم وہ روایت نہ کرتے۔

۴) ابو رافعؓ کی حدیث نہی کی روایت سے موافق ہے جبکہ ابن عباسؓ کی روایت نہی کی حدیث سے متعارض ہے۔

جواب:۔ تعارض تب ہوتا جب نہی کی روایت تحریم میں منحصر ہوتی جبکہ دراصل وہ کراہت تنزیہی پر دال ہے کما سیجئ۔

۵) یزید بن الاصم بھی ابو رافع کی طرح روایت کرتے ہیں اور یزید بن اصم تو حضرت میمونہ کے بھانجے ہیں۔

جواب:۔ ابن عباسؓ بھی تو ان کے بھانجے ہیں اور ان کو جو مزید فضل و درجہ حاصل ہے وہ سب پر عیاں ہے۔

۶) صاحب تحفہ لکھتے ہیں کہ جب قول و عمل میں تعارض ہو تو ترجیح قول کو ہوتی ہے۔

جواب:۔ یہ اصول وہاں ہیں جہاں تطبیق نہ ہو سکتی ہو یہاں تطبیق ہو سکتی ہے۔ کما سیأتی

۷) حدیث نہی قاعدہ کلیہ ہے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل خصوصیت پر محمول ہے۔

جواب:۔ خصوصیت کا یہاں کوئی قرینہ اور دلیل نہیں اور نفس احتمال سے خصوصیت کا حکم لگانا جبکہ کوئی ناگزیر مجبوری بھی نہ ہو غلط ہے یہاں جب تطبیق ہو سکتی ہے تو خصوصیت پر حمل کرنا تاویل بارد ہے۔

ائمہ ثلاثہ نے ابن عباسؓ کی حدیث میں تاویل کرنے کی بھی غیر مفید کوشش کی ہے امام ترمذی نے نقل کیا ہے۔

فقال بعضهم تزوجها حلالاً وظهر امر تزويجها وهو محرم الخ۔

جواب:۔ یہ تاویل اصولی طور پر بھی ناقابل التفات ہے اور تاریخی حوالے سے بھی اصولی اعتبار سے

اس لیے کہ باتفاق روایات یہ نکاح سرف مقام پر طے ہوا تھا جو مکہ سے چند میل پر ہے جبکہ اہل مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ ہے اور بخاری (6) کی روایت کے مطابق عمرہ حدیبیہ سنہ ۶ میں حضور علیہ السلام نے ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا اور حافظ نے فتح کتاب العلم میں تسلیم کیا ہے کہ مواقیت کا تعین حجۃ الوداع سے بہت پہلے ہو چکا تھا اس لئے یہ کیسے ممکن ہے کہ سرف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم غیر محرم ہوں۔

اوران کا یہ کہنا کہ یہ نکاح واپسی پر ہوا ہوگا خلاف منقول ہے کہ طحاوی (7) وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوا ہے کہ جب عمرۃ القضاء میں تین دن پورے ہوئے تو قریش نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے سے طے شدہ معاہدے کے مطابق جانے کا مطالبہ کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دعوت ولیمہ کی خواہش ظاہر فرمائی لیکن انہوں نے رد کر دی۔

نیز امام ترمذی نے اس نکاح' بنا اور حضرت میمونہ کی تدفین کو عجابیات میں شمار کیا ہے تو یہ تب ہی ہوسکتا ہے کہ یہ تینوں علیحدہ علیحدہ مختلف اوقات میں انجام پذیر ہوئے ہوں۔

اور تاریخی اعتبار سے ان کا یہ موقف اس لئے کمزور ہے کہ محمد اسحٰق ابن ہشام اور ابن سعد وغیرہ اس پر متفق ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرف مقام پر پہنچ کر بحالت احرام ہی نکاح فرمایا پھر نکاح بحالت حل کیسے ممکن ہے؟

دوسری تاویل یہ حضرات یہ کرتے ہیں کہ تزوج وھو محرم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ حالت احرام میں تھے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ داخل فی الحرم تھے اور باب افعال کبھی اس معنی کے لئے بھی آتا ہے جیسے انجد واعرق ای دخل النجد ودخل العراق' اور اسکی تائید میں امام نوویؒ نے شرح مسلم میں یہ شعر پیش کیا ہے۔

؎ قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً

ای فی حرم المدینة (8)

---

(6) صحیح بخاری ص:۶۰۰ ج:۲ ''باب غزوۃ الحدیبیۃ'' کتاب المغازی

(7) شرح معانی الآثار ص:۴۶۴ و ۴۶۵ ''باب نکاح المحرم''

(8) کذا فی نصب الرایہ للزیلعی ص:۲۲۱ و ۲۲۲ ج:۳ کتاب النکاح

جواب :۔ اولاً تو قیاس سے لغت ثابت نہیں ہوتی ورنہ پیٹ کو قارورہ کہنا صحیح ہو جائے گا ثانیاً اس شعر کا مطلب داخل فی الحرم لینا صحیح نہیں بلکہ اس سے مراد محقون الدم ہے۔

معارف میں ہے کہ ہارون الرشید نے امام اصمعی سے ''محرماً'' کے معنی کے متعلق پوچھا کہ اس شعر میں اس کا مطلب کیا ہے؟

فقال الاصمعی لیس معناه هذا : انه احرم بالحج ولانه فی شهر حرام ولانه فی الحرم ۔

تو اس پر امام کسائی نے برجستہ اعتراض کیا کہ اگر یہ سب معنے مراد نہیں تو اس کے معنے کیا ہیں؟ اصمعی نے کہا کہ عدی بن زید کے اس شعر کا کیا مطلب ہے؟ قتلوا کسری بلیل محرماً الخ' ایُّ اِحرام لکسری ؟ یعنی کیا یہاں مطلب یہ ہے کہ کسری حرم میں قتل ہوا یا داخل حرم تھا؟ تو ہارون الرشید نے فرمایا کہ:

فـمـا الـمـعنی؟ قال: کل من لم یات شیئاً یوجب علیه العقوبة فهو محرم لایحل منه شئ فقال له الرشید انت لاتطاق۔نصب الرایه عن التنقیح بسنده (9)

علاوہ ازیں آپ کی مذکورہ تاویل اس لیے بھی غلط ہے کہ ''سرف'' تو حل میں ہے نہ کہ حرم میں پھر محرم بمعنی داخل حرم کیسے صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ نکاح تو سرف ہی میں ہوا تھا۔

ان کی تمام تاویلات کا مجموعی جواب یہ ہے کہ اس طرح تو ابن عباسؓ کی حدیث کا کوئی خاطر خواہ مطلب باقی نہیں رہتا اور سوق حدیث کا کوئی فائدہ نہیں رہتا کہ وہ کیا بتانا چاہتے ہیں؟ لہٰذا ایسی تاویلات صریح مطلب کے مقابلے میں دور از کار ہوتی ہیں۔

حنفیہ کا طرز استدلال :۔

عندالاحناف یہ اصول رائج ہیں کہ ترجیح قولی حدیث کو ہوتی ہے کیونکہ فعل میں خصوصیت کا احتمال ہوتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ قول اور عمل میں تعارض ہو جہاں تطبیق ہو سکتی ہے وہاں تعارض سمجھنا اور ترجیح دینا صحیح نہیں اسی طرح جب مبیح اور مُحرِّم میں تعارض ہو تو ترجیح محرم کو ہوگی کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت پر مقدم ہوتا ہے لیکن

(9) حوالہ بالا

شرط یہ ہے کہ یہ طے ہو کہ یہ مُحَرِّم ہے جہاں صریح تعارض نہ ہو تو ایسی صورت میں درمیان کا راستہ اختیار کیا جاتا ہے مثلاً سور ہرہ میں ہم نے کراہت تنزیہی کا قول اختیار کیا ہے کھڑے ہو کر پانی پینے میں بھی اسی اصول کو لیا گیا ہے بول ما یوکل لحمہ میں ہم نے نجاست خفیفہ کا پہلو متعین کیا ہے وغیرہ وغیرہ۔

لہٰذا اس زیر بحث مسئلہ میں بھی ہم کہتے ہیں کہ نکاح المحرم وانکاحہ مکروہ ہے نہ کہ باطل ہے لحدیث ابن عباسؓ اور نہ ہی عام حالات کے برابر ہے لحدیث عثمانؓ۔

اسی طرح دونوں حدیثوں پر عمل بھی ہوا اور کوئی ایسی تاویل بھی نہ کرنا پڑی جو دور از قیاس ہو بایں معنی کہ ابن عباسؓ کی حدیث تو اپنے ظاہر پر رہ گئی اور حضرت عثمانؓ کی حدیث کا مطلب سد طمع ہے جیسے کہ صائم کے لئے قبلہ کا مکروہ ہونا یعنی ان کے لئے جو ضبط نفس کی قدرت نہیں رکھتے۔

اس کی تائید مسلم کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں خطبہ کا لفظ بھی ہے حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی خطبے کے جواز کے قائل ہیں۔

عن عثمان بن عفان ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لایَنْکِحُ المحرم ولایُنْکَحُ ولایخطب۔ (مسلم ص:۴۵۳ ج:۱)

اس کے نیچے نووی لکھتے ہیں۔

واما قولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ولایخطب فھو نھی تنزیہ لیس بحرام۔ (10)

لہٰذا ہم آپ سے کہتے ہیں کہ آپ نے ایک ہی حدیث میں ایک جز کو تحریم پر اور دوسرا تنزیہ پر کس اصول کے تحت حمل کیا ہے؟

خلاصہ یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اس نکاح کا حکم بیع وقت النداء اور بیع الحاضر للبادی کی مانند ہے۔

قیاس بھی ہمارے لئے مؤید ہے کہ جب احرام سے باقی عبادات ومعاملات وعقود کرنا باطل نہیں ہوتے ہیں تو نکاح بھی تو ایک عقد ہے ہاں چونکہ یہ محرمات کا ذریعہ بن سکتا ہے تو اس لئے اس سے بچنا چاہیے لیکن چونکہ یہ جماع کا سبب قریب نہیں ہے اس میں اور دواعی جماع مثلاً قبلہ لمسہ وملاعبہ میں فرق ہے جیسے کہ بیوی ہون وعمرہ

---

(10) النووی علی صحیح مسلم ص:۴۵۳ ج:۱ "باب تحریم نکاح المحرم وخطبتہ"

کیلئے اپنے ہمراہ لیجانا جائز ہے کیونکہ اسباب جتنے بعید ہوتے ہیں اتنا ہی اس کا حکم تخفیف قبول کرتا جاتا ہے دیکھو اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں بیٹھنا حرام ہے مگر جیسے جیسے فتنے کا اندیشہ کمتر ہوتا جاتا ہے مثلاً اس سے بازار میں عقد بیع عدالت میں عندالشہادت اس کی طرف اشارہ کرنا وغیرہ یہ سب برابر نہیں ہیں۔

پھر یہ قیاس بہ مقابلہ نص بھی نہیں کیونکہ نص تحریم میں صریح نہیں کما مر۔

ترجیحات:۔

اگر ائمہ ثلاثہ کی طرح ترجیح کا اصول اپنایا جائے تو ہم کہتے ہیں حدیث ابن عباس راجح ہے مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر۔

(۱) ابن عباس کا درجہ فی العلم ومرتبہ فی الفقہ محتاج اثبات نہیں۔

(۲) ان کی روایت اصح مافی الباب ہے۔

(۳) حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی ان کی مؤید ہیں کمامرّ نیز اصحاب سیر کی روایات سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) ان کی روایت صاحب البیت کی گواہی ہے کیونکہ حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے وصاحب البیت ادری بمافیہ۔

(۵) ابورافعؓ کی حدیث سنداً کمزور ہے کما اشار الیہ الترمذی جبکہ طبقات ابن سعد کی ایک روایت (11) کے مطابق یزید بن اصم نے ابن عباسؓ کی متابعت فرمائی ہے۔اس کے باوجود ان کی روایت مرسل بھی ہے کما قال الترمذی۔گویا اس میں اضطراب بھی ہے اور ارسال بھی ابن العربی عارضہ میں لکھتے ہیں "وقال البخاری حدیث الیزید بن الاصم مرسل"۔

(۶) حدیث ابن عباس مثبت للزیادۃ ہے کیونکہ احرام امر زائد ہے اصلی حالت پر۔

(۷) ان کی حدیث مؤید بالقیاس بھی ہے کمامر نیز اگر کسی نے وطی کے لئے باندی خریدی تو بالاتفاق جائز ہے لہٰذا نکاح بھی ایک عقد ہے خصوصاً عندالشافعیہ نکاح بمنزلہ بیع ہے۔

---

(11) الطبقات لابن سعد ص:۹۶۰ ج:۸ بحوالہ معارف السنن

(۸) یہ حدیث محکم فی المعنی ہے اس میں تمام تاویلات عبث ہیں جبکہ مقابل روایات میں یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ ”تزوج وھو حلال “ سے مراد پیغام رشتہ ہو کیونکہ حضور علیہ السلام نے روانگی سے قبل حضرت ابورافعؓ کو اس پیغام وخطبہ کے ساتھ بھیجا تھا۔

ان وجوہات کی بناء پر امام بخاریؒ نے ابن عباسؓ کی حدیث پر اس طرح باب باندھا ہے ”باب تزویج المحرم“ (ص:۲۴۸ ج:۱)

اگر ان کی نظر میں وہ تاویلات جو ابن عباسؓ کی حدیث میں کی گئی ہیں قابل اعتبار ہوتیں تو ان کی طرف ترجمۃ الباب میں اشارہ فرماتے واذ لیس فلیس نیز انہوں نے اس باب میں صرف ابن عباسؓ کی حدیث لی ہے۔

عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونة وھو محرم۔ وبس۔

باب ماجاء فی اکل الصید للمحرم

عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صید البر لکم حلال وانتم حرم مالم تصیدوہ او یصدلکم۔

رجال:۔

(عن المُطّلب) ھو المطلب بن عبداللہ بن المطلب بن حنطب المخزومی (1) صدوق ہیں مع ہذا کثیر التدلیس والارسال بھی ہیں من الرابعۃ' قال الترمذی لانعرف لہ سماعاً من جابر ابوحاتم نے بھی یہی بات کہی ہے ابوزرعہ اور دارقطنی نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے مگر ابن سعد فرماتے ہین لایحتج بحدیثہ۔ اور عبدالرحمٰن بن ابی حاتم جو فرماتے ہیں ”یشبہ ان یکون ادرکہ “یعنی ہوسکتا ہے کہ مطلب نے حضرت جابر سے سنا ہو اتصال سند کے لئے کافی نہیں کیونکہ یشبہ صیغہ شک ہے لہٰذا یہ حدیث منقطع ہوئی حالانکہ شافعیہ کے پاس یہ

باب ماجاء فی اکل الصید للمحرم

(1) مزید تعارف کے لئے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ص:۱۷۸ ج:۱۰

سب سے قوی حجت ہے۔☆

تشریح:۔

اس مسئلے میں کل تین مذاہب ہیں۔

۱۔ حنفیہ کے نزدیک اگر شکار میں محرم کا عمل دخل نہ ہو مثلاً حاضر کی طرف اشارہ کرنا اور غائب کی دلالت کرنا یا تعاون وغیرہ نہ ہو تو ایسے شکار کا کھانا محرم کے لئے جائز ہے اگر چہ صائد نے محرم کو دینے اور کھلانے کی نیت کی ہو یہی حضرت عمرؓ ابو ہریرہ زبیر بن العوام اور کعب الاحبار وغیرہ کا مذہب ہے۔

۲۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مذکورہ شرائط کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ صائد کی نیت محرم کو کھلانے کی نہ ہو بصورت دیگر محرم کے لئے اس کا کھانا جائز نہیں۔

۳۔ حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ لیث ' سفیان ثوری اور اسحٰق بن راہویہ کے نزدیک محرم کے لیے صید کا گوشت کھانا مطلقاً ممنوع ہے جیسا کہ ترمذی نے اگلے باب میں نقل کیا ہے وکرہوا اکل الصید للمحرم۔

تاہم عارضہ میں حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر احرام باندھنے سے پہلے کا شکار ہو تو اسے کھا سکتا ہے مابعد کا نہیں۔ بذل میں اسے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے۔اس آخری فریق کا استدلال مع الجواب اگلے باب میں آئے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال باب کی پہلی حدیث سے ہے طریق استدلال یہ ہے کہ اس میں لام اجلیہ ہے لہٰذا محرم کو کھلانے کی غرض سے کیا ہوا شکار کھانا بھی محرم کے لئے ممنوع ہوا۔

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں اگلی حدیث سے ہے جو حضرت ابوقتادہ سے مروی ہے اس کے مسلم والے ایک طریق میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہ کرامؓ نے پوچھا۔

یارسول اللّٰہ انا کنا احرمنا و کان ابو قتادۃ لم یحرم فرأینا حمرو حش فحمل علیھا ابو قتادۃ فعقر منھا اتاناً فنزلنا فاکلنا من لحمھا فقلنا ناکل لحم صید ونحن محرمون فحملنا مابقی من لحمھا فقال ھل منکم احد امرہ او اشارہ الیہ

بشئ قال قالوا لاقال فکلوا مابقی من لحمها۔(2)

ایک روایت (3) میں اعانت کرنے کے متعلق بھی پوچھنے کا ذکر ہے مگر جب صحابہ نے نفی میں جواب دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کی اجازت فرمائی اگر نیتِ صائد کا اعتبار ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیگر سوالات کے ساتھ اس کا بھی دریافت فرماتے واذ لیس فلیس۔ لہٰذا یہ بمنزلہ تصریح کے ہوئی کہ نیت ہونے یا نہ ہونے سے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

بذل المجہود میں اس میں یہ اضافہ بھی نقل کیا ہے کہ ابوقتادہ فرماتے ہیں۔

انی ذکرت شانہ لرسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وذکرت انّی لم اکن احرمت وانی انما اصطدتہ لک (الحدیث) رواہ احمد (4) وابن ماجہ (5) باسناد جید

چونکہ باب کی پہلی حدیث ضعیف ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں یہ اضافہ بلاشبہ زیادہ وزنی ہے۔

مسئلہ:۔ ابن العربیؒ نے عارضہ میں اس حدیث سے یہ نکتہ اخذ کیا ہے کہ حضور علیہ السلام کے عہد مبارک میں بھی صحابہ کرامؓ اجتہاد فرماتے یعنی جب نص نہ ہوتی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حاضر مجلس نہ ہوتے۔

اختلافھم فی الاکل دلیل علی جواز الاجتہاد بحضرۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی القرب لافی المجلس ودون وجودالنص۔

اشکال:۔ اس حدیث میں تصریح ہے کہ ابوقتادہ غیرمحرم تھے حالانکہ بخاری (6) کی روایت کے مطابق حضور علیہ السلام اور صحابہ کرام نے عمرۃ الحدیبیۃ میں ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا تو ابوقتادہؓ نے بغیر احرام کے میقات کو کیسے عبور فرمایا؟

---

(2) صحیح مسلم ص: ۳۸۰ و ۳۸۱ ج:۱ ''باب تحریم الصید الماکول البری او ما اصلہ ذالک الخ'' کتاب الحج

(3) کذافی مسلم ص: ۳۸۱ ج:۱

(4) مسند احمد ص: ۳۷۵ ج:۸ رقم الحدیث: ۲۲۶۵۳ الحقفی

(5) سنن ابن ماجہ ص: ۲۲۳ ''باب الرخصۃ فی ذالک اذالم یصدلہ'' ابواب المناسک

(6) صحیح بخاری ص: ۶۰۰ ج:۲ ''باب غزوۃ الحدیبیۃ'' کتاب المغازی

حل:۔ اس کے حل میں شافعیہ،حنفیہ اکثر شراح سرگرداں ہیں۔صاحب بذل المجہو دفرماتے ہیں۔

ولم ار من تعرض لدفع هذا الاشكال من الشراح الاالقسطلانی فجزاه الله خیراً۔

اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ابوقتادہ نے ابھی مکہ جانے کی نیت نہیں فرمائی تھی لہذا ان کے لئے تجاوز عن المیقات بغیر احرام کے جائز تھا پھر اس کے دو سبب بتلائے گئے ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ ان کو حضور علیہ السلام نے ساحلی علاقے پر نظر رکھنے کے لئے بھیجا تھا کما یفہم من روایۃ البخاری۔

(۲) یا پھر صدقات پر مامور فرمایا تھا کما عند الطحاوی من روایۃ ابی سعید الخدریؓ۔(7)

اس کے علاوہ بھی جوابات ہیں مگر وہ قابل اطمینان وتسلی بخش نہیں ہیں۔

جوابات ۔جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی مستدل حدیث کا تعلق ہے تو حنفیہ کی جانب سے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں

۱ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منقطع ہے کما مر لہذا ترجیح ابوقتادہؓ کی حدیث کو ہوگی۔(8)

۲ دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس روایت کے ابوداؤد(9)،نسائی(10) کے طرق میں اویصد لکم کی بجائے **اویصاد لکم** ہے یعنی یہ لفظ مجزوم نہیں ہے بلکہ منصوب ہے لہذا یہ غایہ(تصیدوہ) پر عطف نہیں بلکہ مغیا پر معطوف ہے اور کلمہ او بمعنی الا ان ہے تو مطلب یہ ہوگا مالم تصیدوہ الا ان یصاد لکم۔

۳ تیسرا جواب یہ ہے کہ یصد لکم میں لام اجلیہ نہیں بلکہ برائے توکیل ہے کما فی قولہ بعت لہ ثوباً واشتریت لہ جملہ۔

۴..... چوتھا جواب یہ ہے کہ یہ حکم سد ذرائع کے لئے ہے جیسے کہ اگلے باب کی حدیث کی توجیہ میں

---

(7) شرح معانی الآثار ص:۴۱۵ ج:۱"باب الصید یذبحہ الحلال فی الحل الخ" کتاب مناسک الحج

(8) ص:۲۵۶ ج:۱"باب لحم الصید للمحرم" کتاب المناسک

(9) ص:۲۵ ج:۲"باب ما جاء فی اکل الصید للمحرم" ابواب مناسک الحج

(10)

کہا گیا ہے۔

۵...... پانچواں جواب بین السطور دیا گیا ہے یعنی مالم تصیدوہ اویصد بامرکم ان جوابات سے دونوں حدیثوں کے مابین کوئی تعارض باقی نہیں رہتا۔

باب ماجاء فی کراھیة لحم الصید للمحرم

ان الصعب ابن جثامة اخبره ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم مرّبه بالاَبْواء اوبودّان فاهدی له حماراً وحشیاً فرده علیه فلما رای رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی وجهه الکراهیة قال انه لیس بنارد علیك وانّاحرم۔

تشریح:۔

اوبودان شک الراوی ابواء بروزن اسماء ودان بروزن حمام یہ حدیث فریق ثالث کی متدل ہے کہ محرم کے لئے شکار کا گوشت کھانا مطلقاً منع ہے اگر چہ لاجلہ نہ ہو نیز ان کا استدلال قران کی اس آیت سے بھی ہے ''وحرم علیکم صید البر مادمتم حرماً ''(1) کیونکہ اس میں لاجلکم وغیرہ کی کوئی قید نہیں ہے لیکن آیت کا جواب یہ ہے کہ باب سابق کی حدیث اس آیت کی تفسیر ہے لہٰذا اس سے اطلاق پر استدلال نہیں ہوسکتا۔

باب کی حدیث کا جواب عندالشافعی مظنون ہے جیسا کہ امام ترمذی نے نقل کیا ہے عندالحنفیہ اسکے متعدد جوابات ہیں۔

۱۔ جس کی طرف امام بخاری نے ترجمۃ الباب میں اشارہ کیا ہے۔

اذااهدی للمحرم حماراً وحشیاً حیاً لم یقبل۔(2)

لہٰذا کہا جائے گا کہ یہ حماروحشی زندہ تھا اور جن روایات میں لحم حمار کا لفظ آیا ہے کمارواہ الترمذی فی آخرالباب

باب ماجاء فی کراھیة لحم الصید للمحرم

(1) سورہ مائدہ رقم آیت:۹٦

(2) صحیح بخاری ص:۲۴٦ ج:۱ ابواب العمرۃ

یا رِجل حمار وحش کا لفظ آیا ہے کما عند ابی داؤد (3) تو اس کا جواب گنگوہی صاحب نے یہ دیا ہے کہ یہ ان کے نزدیک مجاز متعارف ہے جیسے وہ کہتے ہیں عندی شاة لحم او شاة لبن کمایقولون عنده رأس بقرو رأس فیل والمراد نفسه کمافی الآیة اوتحریر رقبة علاوہ ازیں ترمذی نے لحم والی روایت کے ضعف کی طرف اشارہ بھی کیا ہے وقد روی بعض اصحاب الزهری عن الزهری . . . وهو غیر محفوظ۔ فسیاتی الجواب الآخر

۲۔ ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی ذریعہ سے معلوم ہوا ہو کہ اس میں کسی محرم نے تعاون کیا ہے۔

۳۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سد ذرائع کے لئے اسے لینے سے انکار فرمایا جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک عمل بذات خود جائز ہوتا ہے مگر جب اس میں کسی ممنوع یا مکروہ کا ذریعہ بننے کا اندیشہ ہو تو اس سے پرہیز کیا جائے جیسے کہ ابن مسعودؓ اور حضرت عمرؓ نے جنب کے لئے تیمم کو ممنوع قرار دیا تھا۔

یہ توجیہات اس لئے ضروری ہیں تا کہ دیگر روایات کے ساتھ تعارض پیدا نہ ہو چنانچہ مسلم ص:۳۸۱ پر ہے۔

كنا مع طلحة بن عبيدالله ونحن حرم فاهدى له (وفى رواية لنا) طير وطلحة راقد فمنا من اكل ومنا من تورع فلمااستيقظ طلحة وَفَّقَ (اى صَوَّب) من اكله وقال اكلناه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اور مؤطا (4) وغیرہ میں ہے جس کو ابن خزیمہ نے صحیح کہا ہے۔

عن عمير بن سلمة ان البهزى اهدى للنبى صلى الله عليه وسلم ظبياً وهو محرم فامر ابابكر ان يقسمه بين الرفاق۔

اشکال:۔ باب کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حمار وحشی کو رد فرمایا تھا جبکہ بیہقی (5) نے حضرت صعب کی روایت اس طرح نقل کی ہے۔

(3) سنن ابی داؤد ص:۲۵۶ ج:۱ ''باب لحم الصید للمحرم'' کتاب المناسک
(4) مؤطا امالک ص:۳۶۴ ''ما یجوز للمحرم اکلہ من الصید'' کتاب الحج روی بمعناہ
(5) سنن کبری للبیہقی ص:۱۹۳ ج:۵ ''باب المحرم لایقبل مایهدی له من الصید حیا'' کتاب الحج

اھدی للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عجز حمار وحشی وھو بالجحفۃ فاکل منہ واکل القوم قال البیھقی وھذا اسناد صحیح۔

لہٰذا دونوں روایات میں تعارض ہوا۔

حل:۔ پہلے انہوں نے زندہ پیش کیا مگر جب حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رد فرمایا تو پھر انہوں نے اس سے ایک عضو کاٹ کر دیا جس کو زہری کی روایت میں لحم سے تعبیر کیا ہے کما عند الترمذی اور ابوداؤد میں رجل حمار وحش سے اور بیہقی میں عجز حمار وحش سے تعبیر کیا ہے۔(6) فلا تعارض

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

عن ابی ھریرۃ قال خرجنا مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی حج او عمرۃ فاستقبلنا رِجل من جراد فجعلنا نضربہ باسیاطنا وعَصِیّنا فقال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کلوہ فانہ من صید البحر۔

تشریح:۔

رجل من جراد رجل بکسر الراء کسدر اسم جمع ہے بمعنی جماعۃ کثیرۃ من الجراد۔

باسیاطنا قال العراقی کذا سماعنا ولا یعرف لغۃ وانما جمع سیوط اسواط وسیاط بلا ہمزۃ ممکن ہے کہ یہ خلاف قیاس اس وزن پر جمع ہوا ہو۔(کذا فی القوت)

باب کی حدیث ابوالمہزم (بتشدید الزاء المکسورۃ) کی وجہ سے ضعیف ہے کما صرح بہ الترمذی بلکہ میزان الاعتدال میں شعبہ کا قول ہے کہ اگر اسے ایک درہم دیا جائے تو اس پر بھی حدیث وضع کرے گا۔(1)

---

(6) اسی طرح بیہقی ص:۱۹۳ ج:۵ میں شق حمار وحش سے تعبیر کیا گیا ہے۔۱۲ الحنفی

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

(1) دیکھئے میزان الاعتدال للذہبی ص:۴۲۶ ج:۴ ''مکتبہ دارالمعرفۃ بیروت''

ابوداؤد(2) میں حضرت ابوہریرۃؓ کی مرفوع حدیث ہے الجراد من صید البحر لیکن اس میں میمون بن جابان ہے اگرچہ ابن حبان نے اسے ثقات میں شمار کیا ہے لیکن عقیلی وغیرہ نے غیر صحیح بہ قرار دیا ہے و قال البیھقی غیر معروف له فی السنن حدیث و احد الجراد من صید البحر۔ اسلئے ابوداؤد(3) نے دونوں روایتوں کو وہم پر محمول کیا ہے۔

سمعت(قال) اباداؤد یقول ابوالمھزم ضعیف و الحدیثان جمیعاً وھم۔ **(4)**

ابن العربیؒ عارضہ میں لکھتے ہیں۔ لیس فی ھذالباب حدیث صحیح۔

امام ترمذی کی غرض شاید یہ بتانا ہے کہ جراد حکماً صید البحر ہے یعنی بغیر ذبح کئے اس کا کھانا جائز ہے ورنہ اس میں شک نہیں کہ حدیث ضعیف ہے اور مشاہدہ بھی اسپر ناطق ہے کہ جراد خشکی میں متولد ہیں لہٰذا اسے بحری نہیں کہا جائے گا اور جن روایات میں ہے کہ یہ مچھلی کی چھینک سے اس کی ناک سے گرتی اور پیدا ہوتی ہے تو وہ مرفوع روایت نہیں بلکہ حضرت کعب الاحبار کی اپنی رائے ہے کما فی المؤطا للامام محمد(5) جو ممکن ہے کہ اسرائیلی روایت ہو اور ابن ماجہ(6) میں راوی جو کہتا ہے کہ میں نے خود دیکھا ہے تو ممکن ہے کہ مچھلی نے اسے پکڑ لیا ہو جس سے راوی کو جو جنم دینے کا شبہ ہوا یا ایسا ہوگا جیسے بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہم نے سانپ کی ٹانگیں دیکھی ہیں وہ درحقیقت چھپکلی ماکولہ کی ٹانگیں ہوتی ہیں۔ واللہ اعلم

محرم کے لئے صید البحر بنص قرآنی جائز ہے۔ قال اللّٰہ تعالیٰ احل لکم صید البحر و طعامه متاعاً لکم و للسیارۃ۔(7)

تاہم ٹڈی کے بارے میں ابوسعید اصطخری اور ایک ایک روایت میں ابن عباس کعب الاحبار اور امام

---

(2) ص:۲۵٦ ج:۱ ''باب الجراد للمحرم'' کتاب المناسک

(3) ابوداؤد حوالہ بالا

(4) ص:۲۱٦ ''باب الحلال یذبح الصید او یصیدہ ہل یاکل المحرم منہ ام لا'' کتاب الحج

(5) مؤطا مالک ص:۲۴۸ ''فدیۃ من اصاب شیئاً من الجراد و ہو محرم'' کتاب الحج

(6) ابن ماجہ ص:۲۳۲ ''باب صید الحیتان والجراد'' ابواب الصید

(7) سورۃ مائدہ رقم آیت:۹٦

احمد کا کہنا یہ ہے کہ یہ بھی صید البحر میں شامل ہے لہٰذا اس کے قتل پر محرم پر کوئی جزا نہیں۔

جبکہ عند الائمہ ثلاثہ و فی روایۃ عند ابن عباس و کعب و احمد اور جمہور کے نزدیک یہ خشکی کے شکار میں داخل ہے لہٰذا اسکے قتل پر جزاء ہے۔

نافین کا استدلال باب کی حدیث سے ہے جس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے یا ہوسکتا ہے کہ ٹڈی میں اقسام ہوں بری و بحری اگر اس حدیث کو صحیح مانا جائے تو یہ بحری پر محمول ہوگی نہ کہ مطلق جراد پر یا مطلب یہ ہے کہ اس میں عدم جزاء کا حکم نہیں بلکہ عدم لزوم ذبح کا بیان ہے یعنی یہ تشبیہ ہمہ جہتی نہیں ہے۔

جمہور کا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے جو مؤطا مالک (8) مصنف عبدالرزاق (9) اور مصنف ابن ابی شیبہ (10) میں مروی ہے۔ اطعم قبضة من طعام وفيه ولتمرة خير من جراد۔

باب ماجاء فی الضبع یصیبها المحرم

عن ابن ابی عمّار قال قلت لجابر بن عبدالله الضبع اصيد هي؟ قال نعم قلت آكلها؟ قال: نعم قال قلت أَقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال نعم۔

تشریح:۔

ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں کفتار ہندی اور اردو میں ہنڈار یا بجّو کہتے ہیں اس کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں اور قاضی شوکانی کے کہنے سے کہ اس کی ڈاڑھیں نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک ہی جبڑا ہوتا ہے یہ درندگی کے وصف سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ یہ انسانوں کو کھاتا ہے خصوصاً سوئے ہوئے شخص کا سر کاٹتا ہے۔ معارف (1)

---

(8) مصنف عبدالرزاق ص: ۴۱۰ ج: ۴ رقم الحدیث: ۸۲۴۶

(9) کذا فی المحلی لابن حزم ص: ۲۳۰ ج: ۷ مکتبہ دار الآفاق الجدید بیروت

(10)

باب ماجاء فی الضبع یصیبها المحرم

(1) ص: ۱۳۸ ج: ۶

میں بحوالہ اشراف لابن المنذر لکھا ہے۔

قال الاوزاعی کان العلماء بالشام یعدون الضبع من السباع ویکرھون اکلھا۔

بلکہ یہ اخبث السباع میں سے ہے۔

اصید ھی ؟ ہمزہ استفہامیہ مصدر پر داخل ہے جو کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے یعنی صائد بلا پیشہ شکار کرنے والا اور صیّاد پیشہ ور شکاری اور کبھی مبنی للمفعول بمعنی مصید آتا ہے یہاں یہی آخری معنی مراد ہے۔

قال قلت آکلھا؟ ہمزہ کے مد کے ساتھ کیونکہ ہمزہ استفہامیہ ہمزہ قطعیہ پر داخل ہے۔

قال قلت اقالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ؟ اقالہ کی ضمیر میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ الضبع اصید ھی ؟ کی طرف عائد ہو مگر یہ خلاف ظاہر ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ مذکور مقول کی طرف راجع ہو یہ مطلب حنفیہ وغیرہ کے خلاف بنے گا مگر اس کا جواب دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ تعالی

اس حدیث میں دو مسئلے ہیں ایک ایجاب جزاء دوسرا اس کے حل وحرمت کا۔

پہلا مسئلہ اتفاقی ہے کہ اگر محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر ایک دنبہ ہے الا یہ کہ یہ محرم پر حملہ آور ہوا ایسے میں پھر عند الحنفیہ جزاء نہیں کیونکہ یہ عادی میں داخل ہو جاتا ہے۔ کما مر من قبل مفصلاً فلیتذکر

دوسرے مسئلے میں اختلاف ہے یہ مسئلہ اگرچہ ابواب الاطعمہ سے متعلق ہے لیکن زندگی پر کیا بھروسہ کہ ہم وہاں تک پہنچ پائیں گے یا نہیں اسلئے یہاں مختصراً ہی صحیح پیش کیا جاتا ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ حلال ہے اور کھانا اس کا جائز ہے لحدیث الباب۔

عند الحنفیہ والمالکیہ یہ مکروہ بلکہ حرام ہے زیلعی نے مسند احمد سے نقل کیا ہے کہ بعض مشائخ نے سعید بن المسیب کے سامنے اس کی حرمت کا فتوی دیا تو وہ خاموش رہے (2) شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کی سند قوی ہے۔

ابن قیمؒ نے بھی احناف کے موقف کی ترجیح بیان کی ہے کما فی اعلام الموقعین۔

حنفیہ کی دلیل قرآن کی آیت ویحرم علیھم الخبائث (3) اور مسلم ونسائی وغیرہ کی حدیث ہے کل

---

(2) مسند احمد بن حنبل ص: ۱۶۵ ج: ۸ رقم الحدیث: ۲۱۷۶۵

(3) سورۃ الاعراف رقم آیت: ۱۵۷

ذی ناب من السباع فاکلہ حرام۔ نھی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن کل ذی ناب من السباع وعن کل ذی مخلب من الطیر۔(4)

اور شوکانی کا اس کو ذی ناب سے مستثنیٰ قرار دینا مفید نہیں کیونکہ حرمت کی علت درندگی ہے خواہ ناب سے پھاڑ کر کھائے یا جبڑے سے کاٹے۔ اس طرح ترمذی اطعمہ میں اور ابن ماجہ (5) میں خزیمہ بن جزء کی حدیث میں ہے اَوَ یاکل الضبع احد؟ باستفہام انکار یہ حدیث اگر چہ عبدالکریم بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف ہے مگر مسلم (6) وغیرہ کی مذکور حدیث سے مؤید ہونے کی بناء پر قابل حجت ہے۔

اگر اس کو قابل حجت نہ بھی مانا جائے تب بھی حنفیہ کا موقف بوجوہ راجح ہے۔

(۱) باب کی حدیث میں حل کی تصریح مرفوع حدیث سے ثابت نہیں بلکہ یہ حضرت عمرؓ پر موقوف ہے کما اشار الیہ الترمذی اگر چہ امام ترمذی نے مرفوع کو اصح قرار دیا ہے مگر یحیی بن سعید القطان الحنفی نے جو جرح وتعدیل کے اولین مصنفین میں سے ہیں بلکہ اول ترین ہیں اسکو راوی (ابن ابی عمار) کے وہم پر محمول کیا ہے اس کی تائید ابوداؤد کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف اتنا ہے کہ جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں۔

سالت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الضبع قال نعم ویجعل فیہ کبش اذا صادہ المحرم۔(7)

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کا اپنا استنباط ہے کہ جب وہ صید ہے تو گویا وہ حلال ہے حالانکہ یہ تعلیل صحیح نہیں کیونکہ اصطیاد تو غیر ماکول اللحم جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔

صید الملوک ارانب وثعالب
واذا رکبت فصیدی الابطال

---

(4) صحیح مسلم ص ۱۴۷ ج ۲ ''باب تحریم اکل کل ذی ناب من السباع الخ'' کتاب الصید والذبائح، سنن نسائی ص ۱۹۸ ج ۲ ''باب تحریم اکل السباع'' کتاب الصید والذبائح

(5) سنن ابن ماجہ ص ۲۳۳ ''باب الضبع'' ابواب الصید ولفظہ ومن یاکل الضبع

(6) دیکھئے صحیح مسلم ص ۱۴۷ ج ۲۔ ایضاً نسائی حوالہ بالا

(7) سنن ابی داؤد ص ۵۳۳ ''باب فی اکل الضبع'' کتاب الاطعمۃ

نصب الرایہ میں ہے کہ امام رازی نے اس شعر کو حضرت علیؓ کی طرف منسوب کیا ہے وفی بہ تبۃ۔(8)

(۲)　جب مبیح اور محرم میں تعارض آ جائے تو ترجیح محرم کو ہوگی کیونکہ دفع مضرت جلب منفعت پر مقدم ہوتا ہے۔

(۳)　اصولی مسئلہ ہے کہ جب مبیح اور محرم میں تدافع وتعارض ہو جائے اور تاریخ معلوم نہ ہو کہ کونسی روایت مقدم ہے جسے منسوخ مانا جائے تو محرم کو مؤخر مان کر ناسخ قرار دیا جائے گا۔

(۴)　اگر اسے مرجوح یا منسوخ نہ مانا جائے تو یہ اشکال وارد ہوگا کہ جو درندہ مرغی وغیرہ کا شکار کرتا ہے جیسے کیدز ولومڑی وہ تو حرام ہو اور جو انسانوں کو بھی زخمی کرتا ہے وہ حلال ہو؟ لہذا پھر تو ثعلب وغیرہ بھی حلال ہونا چاہئے یہ وجہ ابن العربی کے کلام سے مستفاد ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

اذاحلت الضبع وهی سبع للآدمی من یحرم مالیس بسبع الاللدجاج وشبهها؟

(العارضۃ للاحوذی ص ۲۰ ج ۴)

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مكة

عن ابن عمر قال" اغتسل النبی صلی اللّٰه علیه وسلم لدخول مكة بفخ"۔

رجال:۔

عبدالرحمن بن زید اسلم ہو کما قال الترمذی ضعیف ان کے دو بھائی اور بھی ہیں عبداللہ اور اسامہ یحیی بن معین فرماتے ہیں۔ بنو زید بن اسلم لیسوا بشئ یعنی تینوں ضعیف ہیں البتہ امام احمد فرماتے ہیں عبداللہ ثقۃ والآخران ضعیفان۔☆☆

تشریح:۔

فخ بفتح الفاء والخاء المشدد دتو یہ منی اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے وقیل وادو فن بہ عبداللہ بن عمرؓ۔

---

(8) نصب الرایہ للزیلعی ص ۴۸۳ ج ۴ کتاب الذبائح۔ الحنفی عفی عنہ

والصحیح ماروی نافع ان مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع بیان کرنا صرف اس سند تک محدود ہے ورنہ باقی طرق میں یہ ابن عمرؓ کا عمل ہے البتہ ان کا یہ عمل از روئے سنت ہوسکتا ہے پھر رفع صحیح ہوجائے گا چنانچہ بخاری (1) میں حضرت نافع سے روایت ہے۔

کان ابن عمر اذادخل ادنی الحرم امسك عن التلبية ثم يبيت بذی طوی ثم يصلی به الصبح ويغتسل ويحدث ان النبی صلی الله عليه وسلم كان يفعل ذالك قال الحافظ فی فتح الباری: يحتمل ان الاشارة به الی الاخير وهو الغسل ويحتمل انها لی الجميع وهو الاظهر۔

اسی مضمون کی روایت مسلم (2) میں بھی ہے۔البتہ مؤطا مالک (3) میں ہے۔

ان ابن عمر كان لايغسل راسه وهومحرم الامن احتلام۔

اس کا مطلب بظاہر یہی ہے کہ ان کا غسل بغیر غسل راس کے تھا (جیسا کہ عرب کا معمول تھا) کذافی التحفہ۔

تحفہ و معارف (4) میں ہے۔

قال ابن المنذر: الاغتسال لدخول مكة مستحب عندجميع العلماء الاانه ليس فی تركه عامداً عندهم فدية وكان ابن عمر يتوضأ احياناً ويغتسل احياناً۔ وقال الشافعية: ان عجز عن الغسل تيمم۔

البتہ عندالجمہور اس ندب غسل کی وجہ دخول مکہ ہے لہٰذا حائضہ اور نفساء کے لئے بھی یہ غسل مستحب ہے گو کہ وہ طواف نہیں کرسکتی ہیں جبکہ عندالمالکیہ یہ غسل طواف کی وجہ سے مستحب ہے حائضہ اور نفساء کے لئے مستحب

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مكة

(1) ص:۲۱۴ ج:۱ ''باب الاغتسال عند دخول مکۃ'' کتاب المناسک

(2) دیکھئے مسلم ص:۴۱۰ ج:۱ ''باب استحباب المبیت بذی طوی عند ارادۃ الخ''

(3) ص:۳۳۰ ''غسل المحرم'' کتاب الحج

(4) معارف السنن ص:۱۳۹ ج:۶

نہیں ہے۔

باب ماجاء فی دخول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم مکۃ من اعلاھا وخروجہ من اسفلھا

عن عائشۃؓ قالت لماجاء النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم الی مکۃ دخلھا من اعلاھاوخرج من اسفلھا۔

تشریح:۔

حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس عمل کومختلف الفاظ میں تعبیر کیا گیاہے مثلاً ترمذی نے حضرت عمرؓ کی جس حدیث کی جانب اشارہ کیاہے وہ اس طرح ہے۔

کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا دخل مکۃ دخل من الثنیۃ العلیاء التی بالبطحاء واذاخرج خرج من الثنیۃ السفلی۔ رواہ الجماعۃ(1) الا الترمذی

بخاری ومسلم اوربیہقی کی حدیثوں کوملاکرتعبیر یوں بنتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کَداء کے راستے داخل ہوتے اور کُدی کے راستے نکل جاتے تاہم ابوداؤد(2) کی روایت میں جو ہے ودخل فی العمرۃ من کدی تو یہ غیر معتمد ہے لگتاہے کہ اس میں راوی سے وہم ہواہے کما یفہم من تصریح البیہقی فصلہ فی البذل۔

بہرحال ان تمام طرق کا اس پر اتفاق ہے کہ دخول جانب شرقی سے ہوتا تھا جو باب کعبہ کے محاذات پر

باب ماجاء فی دخول النبی ﷺ مکۃ من اعلاھا وخروجہ من اسفلھا

(1) وانظر صحیح بخاری ص:۲۱۴ ج:۱ ''باب من این یدخل مکۃ'' کتاب المناسک۔ صحیح مسلم ص:۴۰۹ ج:۱ ''باب استحباب دخول مکۃ من الثنیۃ العلیا'' کتاب الحج۔ سنن نسائی ص:۲۹ ج:۲ ''من این یدخل مکۃ''۔ ایضاً رواہ ابن حبان وابن خزیمہ واحمد کذافی تلخیص الحبیر ص:۵۲۵ ج:۲

(2) ص:۲۵۸ ''باب دخول مکۃ'' کتاب المناسک

ہے یعنی عرفات، مزدلفہ اور منی کی جانب سے اس کو کداء اور ثنیۂ کداء بفتح الکاف والمد بھی کہتے ہیں اور ابطح بطحاء وحصب بھی، مکہ زاداللہ شرفہا کا مشہور قبرستان بھی اس سمت پر واقع ہے جس کو عوام کی اصطلاح میں جنت المعلی اور خواص کی اصطلاح میں حَجُون بفتح الحاء وضم الجیم کہتے ہیں۔ جبکہ خروج جانب سفلی سے ہوتا تھا جس کو کدی اور ثنیۂ کدی کہتے ہیں۔ ثنیہ دو پہاڑوں کے درمیان تنگ راستے کو کہتے ہیں کدی بالضم والقصر یہ شعب شامیین کے قریب باب شبیکہ کے پاس ہے۔ بذل میں ہے۔

وکان بناء هذالباب عليها في القرن السابع قلت ومارايت الباب اثراً منه حين حضرتها سنه ثلاث وتسعين بعد الالف والمئتين۔

بہرحال کداء المعلاۃ اور کدی المسفلہ سے آنے جانے کی حکمتیں مختلف بتائی گئی ہیں جن کی تفصیل فتح الباری (3) میں دیکھی جاسکتی ہے ان میں بعض وہ وجوہ بھی بیان کی گئی ہیں جو عید کی نماز کے لئے آتے جاتے مختلف راستوں کو اختیار کرنے میں بتائی گئی ہیں۔

شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں۔

وانما سن لانه يكون في دخوله مستقبل باب البيت وهو بالنسبة الى قاصدالبيت كوجه الرجل بالنسبة الى قاصده وكذاتقصد كرام الناس۔ كذافي المعارف عن الفتح(4)

وفيه قال العيني فيه استحباب الدخول الى مكة من الثنية العليا والخروج من السفلى سواء فيه الحاج والمعتمر ومن دخلها بغيراحرام وفيه استحباب الخروج من اسفل مكة للخارج منها سواء خرج للوقوف بعرفة اوغيرذالك۔

تحفہ میں ہے۔

قال الطيبيؒ يستحب عندالشافعية دخول مكةمن الثنية العليا والخروج من

(3) فتح الباری ص: ۴۳۸ ج: ۳ ''باب من این یدخل مکۃ''

(4) حوالہ بالا

السفلیٰ سواء كانت هذه الثنية على طريق مكة كالمدني او لا كاليمني۔

باب ماجاء فی دخول النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم مکة نهاراً

عن ابن عمران النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم دخل مکة نهاراً۔

رجال:۔

(العمریٰ) بضم العین وفتح المیم وشدۃ التحتانیۃ ہو عبید اللہ بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمری المدنی ثبت اور ثقہ ہیں حتی کہ احمد بن صالح نے نافع میں ان کو امام مالک پر مقدم مانا ہے یہ عابد اور خامسہ میں سے ہیں۔

یہاں اگر چہ یہ احتمال ہے کہ یہ روایت ان کے بھائی عبداللہ بن عمر العمری سے مروی ہو جو نافع کے سوا باقی میں ضعیف ہیں لیکن مسئلۃ الباب صحیحین (1) سے بھی ثابت ہے ترمذی کے بعض نسخوں میں حسن صحیح کا حکم ہے۔

تشریح:۔

جمہور کے نزدیک مکہ مکرمہ میں دن کو داخلہ مستحب ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سوائے عمرہ جعرانہ کے عام معمول اسی پر رہا ہے ابن عمرؓ بھی اس طریقے پر کار بند تھے یہی حنفیہ کا مذہب ہے فتاوی قاضی خان میں ہے۔

المستحب ان یدخلها نهاراً لما کان ابن عمر لا یقدم مکة الخ الحدیث ۔

عندالشافعیہ بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے جس کو نووی (2) نے اصح الوجہین قرار دیا ہے ان کی

باب ماجاء فی دخول النبی ﷺ مکة نهاراً

(1) صحیح بخاری ص:۲۱۴ ج:۱ ''باب دخول مکۃ نہاراً ولیلاً'' صحیح مسلم ص:۴۱۰ ج:۱ ''باب استحباب المبیت بذی طوی عندارادۃ دخول مکۃ والاغتسال لدخولہا ودخولہا نہاراً'' کتاب الحج

(2) النووی علی صحیح مسلم حوالہ بالا

دوسری روایت اباحت کی ہے یعنی دخولها لیلاً ونهاراً سواء لافضیلة لاحد هما علی الآخر' حافظ نے حضرت عطاء سے نقل کیا ہے۔

ان شئتم فادخلوا لیلاً انکم لستم کرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم انه کان اماماً فَاَحَبَّ ان یدخلها نهاراً لیراه الناس۔ (3)

یعنی دن کو دخول مُقتدیٰ وپیشوا کے لئے مستحب ہے تاکہ لوگوں کو پتہ چل سکے۔

تَـمَّـتْ بِالْـخَـيْـرِ

والحمد للّٰه علی هذه المنة والنعمة

ویلیه "باب کراهیة رفع الید عندرؤیة البیت"

من بقیة ابواب الحج ان شاء اللّٰه تعالیٰ

(3) فتح الباری ص:۴۳۶ ج:۳ "باب دخول مكة نهاراً أو ليلاً"

قد تم التخریج علی المجلد الثالث بحمد الله وعونه فله الشکر وله الحمد والصلاة والسلام علی خیر الخلق کلهم اجمعین۔

دعاؤں کے طالب: حفیظ الرحمٰن حنفی۔ محمد لقمان شاکر

(مطبوعہ)

راہِ معرفت

کائنات 'انسان' قیامت

فطرت کی حکمتوں سے حجاب اٹھانے اور کائنات میں تدبر
جیسی عظیم عبادت کا طریقہ بتانے والی منفرد کتاب' مختصر مگر.....

پڑھیے اور تفکر کی صلاحیت حاصل کیجیے! نتیجۃً معرفتِ حق سے مالا مال ہوں۔

تالیف
مولانا کمال الدین المسترشد
استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ کلفٹن

دار التصنیف
جامعہ اسلامیہ کلفٹن کراچی

نقش قدم و نقش اخلاق

نقشِ قدم

کامل دو حصے

اپنے موضوع پر مفید کتاب جس میں اخلاقیات' صفات قلب اور افعال جوارح کے احاطے کی کوشش کی گئی ہے۔ سابقہ ایڈیشنوں میں کتاب عام وخاص میں مقبولیت حاصل کر چکی ہے۔ فائدہ تامہ کی غرض سے دونوں حصوں کو یکجا کر کے شائع کیا جا رہا ہے۔

تصنیف
مولانا کمال الدین المسترشد
استاذ الحدیث جامعہ اسلامیہ کلفٹن

دار التصنیف
جامعہ اسلامیہ کلفٹن کراچی

الزاد الیسیر فی مقدّمۃ التّفسیر

پر

ماہنامہ الفاروق کا تبصرہ

مولانا کمال الدین صاحب محنتی اور ایک باصلاحیت مدرس ہیں، وہ تعطیلات کے زمانے میں قرآن کریم کا دورۂ تفسیر بھی پڑھاتے ہیں، زیر تبصرہ کتاب انہوں نے تفسیر کے مقدمے کے طور پر مرتب کی ہے اور اس میں اصول تفسیر کے لمبے اور طویل مباحث کو جامع، مرتب اور مختصر انداز میں جمع کیا ہے، قرآن کریم کی تعریف، موضوع، مکی اور مدنی سورتوں کا تعارف، اسباب نزول، وحی کی اقسام وکیفیت، سبعہ احرف کی تشریح، جمع قرآن کے ادوار، قرآن کریم میں ذکر کردہ فرقوں کا بیان، تفسیر قرآن کی شرطیں اور مراتب، اعجاز قرآن، مشہور مفسرین اور ان کی تفاسیر کا تعارف جیسے عنوانات کو مؤلف نے سہل اور مدرسانہ اسلوب میں بیان کیا ہے، اکثر مقامات پر حوالہ جات کا بھی اہتمام کیا ہے، یہ کتاب طلبہ، علماء اور عوام سب کے لئے مفید اور قابل مطالعہ واستفادہ ہے۔

دار التصنیف

جامعہ اسلامیہ کلفٹن

الحمدللہ ''**تشریحات ترمذی**'' کی

جلد چہارم انشاء اللہ عنقریب منظر عام پر آنے
والی ہے جس میں ابواب الحج کے بقیہ مباحث
اور جنائز ونکاح کے مسائل مدلل
انداز سے بیان ہوئے ہیں

جامعہ اسلامیہ کلفٹن